Die Christliche Welt

Evangelisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände

Siebenundzwanzigster Jahrgang

Nr. 3 **Marburg i. H., den 16. Januar** **1913**

Wöchentlich eine Nummer — Zu beziehen durch alle Postämter und Buchhandlungen — Haltegebühr: Vierteljährlich 2,50 Mark — Unmittelbar vom Verlag Inland 2,90 Mk. Ausland 3,15 das Quartal; Einzelnummer 0,25 Mk.; Probenummern unentgeltlich; Einbanddecke 1,90 Mk. — Anzeigengebühr 0,30 Mk. die viergespaltene Petitzeile (bei Nonpareille Berechnung des ganzen Inserates nach Nonpareille-Zeilen), Familienanzeigen, Stellengesuche u. dergl. 0,20 Mk. Letzter Annahmetermin für größere Inserate Freitag früh

Inhalt: Ewigkeit — Der erste Höhepunkt im Drama der inneren Entwicklung Augustins — Ist unser Wille frei? Drittes Stück — Die Schweizer Religiös-Sozialen und wir — Religion und Liberalismus — Verschiedenes: Henriette Feuerbach (Uhde-Bernays); Der König (Friedrich der Große); Lehrbuch der evangelischen Dogmatik (Nitzsch-Stephan); D. Moeller und Foersters Entwurf einer Kirchenverfassung; Kleine Mitteilungen — Anzeigen

Ewigkeit

Auf daß Gott sei Alles in Allen! 1. Kor. 15, 28.

Sonntagstille ist um mich her, und in meinen Gedanken reden Menschenstimmen von der Ewigkeit.

Wie ein Unterstrom im schaffenden Leben klingt in Furcht und Zweifel, Gleichgültigkeit und Trotz, wohl auch in Sehnsucht, die alte und immer neue Frage an das Ohr: Wohin gehe ich und was werde ich sein? Nur selten tritt im Getriebe des Tages von diesem Strom eine Welle nach oben, — den zuckenden Lichtern gleich, die durch ein aus der Tiefe schnellendes Fischlein auf der Wasserfläche blitzen — in schwerer Krankheit, in der Todesstunde eines geliebten Menschen, beim Nahen des Alters, für weniger tiefe Menschen oft nur zu bestimmten Erinnerungszeiten, Jahreswende, Totenfest, Herbst. Immer aber wird der Mensch beim Gedanken an den Tod ein großes Alleinsein empfinden und fühlen, daß in diesem tausendstimmigen Chor der Ewigkeit jeder seiner Gefährten seinen eigenen Ton spielt, unbekümmert um die Andern, und daß er ihn für den allein richtigen hält und erwartet, ihn auch in der Ewigkeit weiterzuspielen. Und die Sorge darum, ob ihm das gelingen wird, gibt jedem einzelnen Ton einen angstvoll zitternden Nachklang.

Ein frommer Pfarrer zeigte einst einem verzagten Mädchen das Heer der Sterne und sprach: kannst du bei diesem Anblick an Gott zweifeln? Wenige Tage darauf war sein Mund verstummt, und dieselben Sterne, die sie trösten sollten, legten sich im Angesicht des plötzlichen Todes und des offenen Grabes wie eine Last auf ihre Seele und wollten sie erdrücken.

Oft malt sich naivste Selbstsucht einen Himmel nach eigenem Geschmack aus, wie man etwa eine Stube sich einrichtet, oder es ringt eine starke Persönlichkeit um ihre Selbstbehauptung auch in der Ewigkeit. Irdische Liebe will ohne die Geliebten nicht sein, Not und Mangel begehren einen Ausgleich im Himmel. Da sind Schaffensfreudige, die auch nach dem Tode noch wirken möchten, und müde Seelen, die sich nach Ruhe sehnen. Tausende zittern vor einem möglichen Nichts, und Tausende wollen es haben, deshalb glauben sie es. Wie soll man durchfinden durch diese verwirrenden Klänge? Wo ist ein Trost für die Zweifelsnot der eigenen Brust?

Da hört man zunächst bei genauerem Lauschen in diesem Chaos einen unerschöpflich sich wiederholenden Ton, der heißt: ich! Ich will nicht untergehen, ich will es so haben, ich glaube es so oder ich glaube es nicht. Ich will all mein irdisches Wünschen und Wollen, Hoffen, Sorgen und Lieben mit in die Ewigkeit hineinnehmen. Ist das nicht unsers irdischen Menschen innerster und feinster Egoismus? Darum der zitternde Nachklang des Zweifels und der Angst: der Selbstsucht Ton kann nicht rein sein.

Wohlan, schaffen wir uns selbst die reine Ewigkeitsmelodie, die gestimmt ist auf einen einzigen Ton, der heißt: Gott! Gott wird sein Alles in Allen, er, der die Zeiten umfaßt und alle Sternenheere. In ihn legen wir auch getrost die Seelen der Menschenmillionen. Wir brauchen nicht nach einem menschlichen Ausdruck mehr für diese Größe zu suchen, denn wir suchen nur ihn selbst! Nicht was und wo wir sein werden, sorgt uns noch, nur daß er sein wird Alles in Allen! Und der Mut der Demut bittet mit irdischen Worten: Daß ich bei ihm sein möge!

Tiefinnerste Freiheit atmet dann die Seele schon hier auf Erden und kann nun erst fern von Zweifelsnot Zeiten und Menschengeschlechter ertragen. Bescheiden zieht sie sich nach diesem Ausblick zurück in irdische Gebundenheit. Nichts Menschliches ist ihr mehr fremd, nicht an sich, nicht an Andern. Auch nicht Leid und Tränen. Ob sie der Seele eines Kindleins nachschaut, dessen zerrissenes Werden sie quält, ob sie an der verschlossenen Pforte rütteln möchte bei manchem unbegreiflichen Sterben, ob sie flehen möchte um die Rettung eines geliebten Menschen, der gottverlassen starb: immer wird sie sich wieder daran erinnern, daß sie ein großes Licht geschaut.

Wie von selbst wird ein solcher Mensch täglich von neuem an sich selbst und Andern arbeiten, damit das Göttliche in ihnen immer mehr Gestalt gewinne.

„Nicht damit der Mensch in den Himmel komme, sondern damit „Gott sei Alles in Allen!" M Rt

---

Der erste Höhepunkt im Drama der inneren Entwicklung Augustins

Vgl. 1912 Nr. 44

Die Schriften der Platoniker waren es, die mir die Weisung gaben, zu mir selbst zurückzukehren. Ich drang in mein Innerstes unter deiner Führung, mein Gott, und ich konnte es, da du mein Helfer geworden. Dort drang ich ein und schaute mit dem Auge meiner Seele, wie trübe es auch noch immer war, über eben diesem Auge meiner Seele, ja über meinem Geiste, ein unwandelbares Licht, nicht jenes gewöhnliche und allem Fleisch sichtbare, auch nicht ein Licht, das nur heller gewesen wäre als das gewöhnliche, so daß es Alles durch seine Stärke durchleuchtete; nein, so war das Licht, das ich sah, nicht, sondern es war ein Licht von völlig anderer Art. Auch stand es nicht räumlich über meinem Geiste, wie Oel über Wasser oder wie der Himmel über der Erde, sondern oben erschien es mir und ich unten, weil es mich geschaffen hat. Wer die Wahrheit kennt, kennt dieses Licht, und wer dieses Licht kennt, kennt die Ewigkeit: die Liebe kennt es! O Wahrheit, in dir liegt die Ewigkeit! O Liebe, in dir liegt die Wahrheit! O Ewigkeit, in dir liegt die Liebe! Du bist mein Gott, nach dir seufze ich Tag und Nacht! Und alsbald, da ich dich zum ersten Mal erkannte, nahmst du mich an

dich, auf daß ich sah, es sei wirklich, was ich sah, aber ich sei's noch nicht, der es (dauernd) sehen könnte. Zurück blendetest du meinen schwachen Blick durch deinen mächtigen Strahl, und ich erzitterte in Liebe und Schrecken. Und ich mußte erkennen, daß ich (noch) ferne von dir war im Lande der Unähnlichkeit, und mir war darum, als hörte ich aus der Höhe deine Stimme: Ich bin die Speise der Erwachsenen; wachse, und du wirst mich genießen; aber nicht wirst du mich in dich verwandeln wie die leibliche Speise, sondern du wirst in mich verwandelt werden. Und ich erkannte, „daß du die Menschen in die Lehre genommen, wie ihre Sünde es verdient hat, und auch meine Seele hast verschrumpfen lassen wie ein Spinngewebe", und ich sprach: Ist denn die Wahrheit nichts, weil sie weder im begrenzten noch im unbegrenzten Raume ausgedehnt ist? Und da erscholl mir deine Stimme zwar von Ferne her, aber laut: Dennoch, dennoch — „Ich bin der, der da ist"! Und ich hörte es, wie man mit dem Herzen hört, und von nun an war nichts mehr, was mich zum Zweifeln bringen konnte, und eher hätte ich zweifeln mögen, daß ich lebe, als daran, daß es eine Wahrheit gebe, „die durch und aus dem Geschaffenen erkennbar und sichtbar ist."

Und ich schaute nach all den Dingen, die unter dir stehen, und ich sah in ihnen weder ein völliges Sein, noch auch ein völliges Nichtsein — ein Sein, weil sie von dir sind, ein Nichtsein, weil sie nicht sind, was du bist. Denn das allein ist wahrhaft wirklich, was unveränderlich bleibt. „Mir aber ist Gott-Anhangen das Gute"; denn wenn ich nicht in ihm bleibe, so kann ich auch nicht in mir bleiben.

Und zur Klarheit wurde es mir gebracht, daß Alles, was der Verderbnis fähig ist, gut ist — nicht das höchste Gute, sonst könnte es der Verderbnis nicht unterliegen, aber doch gut, denn sonst könnte es nicht verschlechtert werden. Also ist Alles, was ist, gut, und das Schlechte ist keine Substanz, weil es, wäre es eine Substanz, etwas Gutes wäre. Und so ist an dir gar nichts Schlechtes, und nicht bloß an dir nicht, sondern auch an deiner ganzen Schöpfung nicht. Weil aber im Einzelnen Manches nicht mit Anderem harmoniert, so sieht man darin etwas Schlechtes. Doch harmoniert es dafür mit Anderem, und so ist es gut „und auch an sich selbst ist es gut. Es harmoniert unter sich in dem niederen Teil deiner Schöpfung, und so sei es denn ferne von mir, zu sagen: Möchte doch diese niedere Schöpfung nicht existieren; denn ich erkannte, daß das Höhere besser sei als das Niedere, daß aber alles zusammen besser sei als das Höhere allein.

So war es also! Stufenweise hatte ich mich erhoben von den Körpern zur Seele und von ihr zu ihrem inneren Vermögen und von diesem zu dem Denkvermögen und darüber hinaus bis zur Erkenntnis des Unveränderlichen. Und meine Erkenntnis gelangte zu dem, was ist, in einem Augenblick zitternder Anschauung. Da nun „erkannte und schaute ich deine Unsichtbarkeit in und aus dem Geschaffenen"; aber nicht vermochte ich meinen Blick fest darauf zu heften, sondern meine Schwäche ließ sich zurückstoßen, und so fand ich mich wieder im Gewohnten und nahm nichts davon mit als die liebende Erinnerung daran, wie den Wohlgeruch einer Speise, die man noch nicht genießen kann . . .

(Augustin, Bekenntnisse, VII, 10ff.)

In einem doppelten Zwiespalt rang in unablässlicher Arbeit Augustin seit seinem achtzehnten Lebensjahr. Der eine war der Zwiespalt zwischen der katholischen Religion, in der er erzogen war, und der Art seiner Lebensführung. Der andere füllte seine ganze Seele und erfüllte sie mit Unruhe und steigender Friedelosigkeit bis zur Verzweiflung. Es war, wie man zu sagen pflegt, ein „rein theoretischer" Zwiespalt: er suchte nach dem Dauernden, Bleibenden, Ewigen, er suchte nach dem Wirklichen, und er fand überall nur Hohles und Vergängliches und daher eine schlechte Welt. „Wahrheit, Wahrheit, wie innig seufzte das Mark meiner Seele nach dir!"

Millionen von Menschen wandeln über diese Erde, kommen und verschwinden. Sie alle haben ihre Unruhe und ihren Kampf. Aber wie viele sind unter ihnen, die sich klar sind, daß aller Kampf schließlich um das wahrhaft Wirkliche geht? Die Wenigen, die bewußt bis zu diesem Kern der Dinge vordringen, sind die Führer der Menschheit und ihre heimlichen Könige. Sie suchen in der Zeit das Ewige, und all ihr Suchen und Streben gilt diesem verborgenen Schatz im Acker der Zeit. Und sie finden ihn, ein Jeder in seiner Weise; denn „wer da suchet, der findet."

Sie suchen in der Zeit das Ewige — auf vielen Pfaden kann es gesucht werden, weil es, immer dasselbe, doch zahlreiche Gestalten hat. Man kann es suchen als das Gute gegenüber dem Schlechten, als das Heilige gegenüber dem Gemeinen, als das Schöne gegenüber dem Häßlichen, und als das ewig Wahre, das Wirkliche, gegenüber dem vergänglichen Schein. Aber Keiner kann es suchen ohne den tiefen Drang, den Schranken zu entfliehen, die ihn umgeben, und ohne die brennende Liebe, mit der er schon das nur Geahnte und erst zu Findende umfaßt.

Als das Wirkliche, gegenüber dem vergänglichen Schein — die, welche das Ewige so suchen, das sind die seltensten. Eine besondere Anlage des Geistes gehört dazu, wie sie nur Wenigen gegeben ist. Aber die, denen sie gegeben ist, empfangen, wenn sie gefunden haben, einen doppelten Besitz und ein doppeltes Entzücken; denn mit dem neuen ewigen Gute empfangen sie ein Licht, dessen Strahlen rückwärts den ganzen Weg erhellen, den sie gewandelt sind, und alle die Gebiete aufklären, durch welche sie gegangen sind. Auch die Welt des Vergänglichen wird ihnen nun klar und schön, und ihre Rätsel drücken sie nicht mehr. Sie sehen nun den Abglanz des Wirklichen auch in dem farbigen Schein und gewahren staunend den Anteil, den auch die Zeit an der Ewigkeit hat!

So war Augustin, und so war sein Ringen. Auf den Wegen Ciceros und auf den Wegen materialistischer Dualisten und auf den Wegen der Skeptiker war er gewandelt, und immer war intellektuelle und seelische Enttäuschung das Ende. Aber der Zweifel am Zweifel öffnete eine neue Pforte, und in diesem Momente kamen ihm die Bücher der Platoniker in die Hände. Unter ihrer Führung gestaltete sich die Erfahrung, d. h. die Betrachtung der Welt, zu einer großen Pyramide, in der die je folgende Schicht die zu Grunde liegende beherrscht — vom Körper zur Seele, von der Seele zum Geiste, von den niederen Geisteskräften zu den höheren. Immer reiner und heller wurde die Luft auf jeder neuen Stufe des Aufstiegs und immer wertvoller das, was hier begegnete; aber den Stempel des notwendig Seienden trug noch nichts, und nichts goß die Kraft des Ewigen in die Seele des Aufsteigenden und Betrachtenden. Zum Letzten schien er nun gekommen zu sein; nun war eine weitere Stufe nicht mehr möglich; Großes und Reiches hatte er erlebt, erlebte er dort, wo er nun stand, aber das Sublimste, was er schaute, war noch immer kein Ewiges, weil kein Dauerndes. Auch hier hörte er noch dasselbe Wort, das er schon vernommen, als er noch unten im Tale stand: „Wir kommen und wir vergehen; wir haben uns nicht selbst gemacht; wir sind nur wie ein Tropfen am Eimer!"

Da, im Momente leidenschaftlichsten Höher-Strebens und der gespanntesten inneren Betrachtung, wo doch kein Weg mehr winkte und der Fuß gefesselt war, erblickte das Auge ein Licht; nicht das leibliche Auge, aber der Seele war es so gegenständlich wie ein körperliches Licht. Sie sieht plötzlich so sicher, wie das leibliche Auge zu sehen gewohnt ist, das wahrhaft Wirkliche, erkennt es in derselben Schauung als das Ewige, als die Wahrheit und als die Liebe, und hört es sprechen: „Ich bin es, der da ist."

Nur einen Moment dauerte diese Schauung, und wieder fand sich Augustin im Gewohnten, „im Lande der Unähnlichkeit", schmerzlich empfindend: „Du gleichst dem Geist, den du begreifst." Aber das, was er erlebt hatte, konnte ihm Niemand mehr entreißen und Niemand umstoßen; denn es war kein Ge-

danke, sondern eine Erfahrung. „Eher hätte ich zweifeln mögen, daß ich lebe, als daran, daß es eine Wahrheit gebe, die in und aus dem Geschaffenen erkennbar und sichtbar ist." Die Wirklichkeit eines alle Zeit beherrschenden Ewigen, die Wirklichkeit des Ideals, war ihm gegenständlich sicher geworden.

Was hat er hier erlebt? Die, welche Geschichte kennen, glauben es zu wissen: er hat eine ekstatische Schauung erlebt nach dem Rezept platonischer Philosophen. Vor ihm hatten schon Andere dasselbe erlebt. Das ist richtig und nicht richtig. Richtig ist, daß das, was sich hier abgespielt hat, von meditierenden Philosophen auf Grund eines schulmäßig vorgeschriebenen Exerzitiums der Seele ähnlich erlebt worden ist, und daß es wahrscheinlich noch heute von Jedem ähnlich erlebt werden kann, der fähig ist, sich den Bedingungen dieses Exerzitiums zu unterwerfen. Aber das ist nicht das Entscheidende. Die, welche es damals erlebt haben und heute noch erleben können, waren keine Augustine; sie exerzierten, indem sie schon im Voraus an das glaubten, was sie gegenständlich zu erleben hofften, und was sie aus der Schauung davontrugen, griff auch nicht so umgestaltend in ihr Leben ein. Augustin erlebte es, wie Paulus den Tag von Damaskus erlebte. Es kam über ihn wie eine plötzliche Offenbarung, und er wurde nach dieser Erfahrung intellektuell ein neuer Mensch. Vorher war er ein Skeptiker, von jetzt ab war er ein wissender Gläubiger; vorher war er voll Unruhe, von jetzt ab goß sich Ruhe in seine Seele. Er hatte Gott gefunden. Ewigkeit, Liebe und Wahrheit strahlten ihm in eins entgegen — nicht als die Erzeugnisse seiner Gedanken, sondern als ein Licht, welches seine dunklen Gedanken zu freudiger und sicherer Erkenntnis umschuf. „Mihi adhaerere deo bonum est*); denn wenn ich nicht in ihm bleibe, so kann ich auch nicht in mir bleiben", so lautet fortan sein Grundbekenntnis.

Aber es erheben sich hier zwei Fragen. Hat Augustin richtig in seinen Konfessionen erzählt, und wie soll man darüber urteilen, daß eine ekstatische Schauung einen solchen Umschwung bewirkt hat?

Ist das Erzählte etwa nur ein Höhepunkt im Drama der Konfessionen und nicht auch ein Höhepunkt in der inneren Entwicklung Augustins? Die Frage kann mit Sicherheit beantwortet werden. Die Schauung ist tatsächlich so gewesen und sie hat auch die Bedeutung für Augustin gehabt, die er ihr beilegt. Der Beweis dafür ist sehr einfach: die Schauung ist, als er mehr als zwölf Jahre später die Konfessionen schrieb, von ihm in ihrer Bedeutung nicht mehr ganz so hoch eingeschätzt worden wie damals, als er sie erlebte. Ich kann das hier nicht nachweisen, aber sobald man im Texte der Konfessionen weiter liest, als oben mitgeteilt ist, wird das völlig offenbar. Er weist hier Grenzen des Erfolges jener Schauung nach, an die er damals gar nicht gedacht hat — aus dem einfachen Grunde, weil seine Christlichkeit, auf die Lehre gesehen, damals noch eine schwächere war als später. Er hebt in den „Bekenntnissen" aufs stärkste die Schranken hervor, in denen ihn die Schauung noch gelassen hat**) — Schranken, die er, als er sich mit den Platonikern beschäftigte, noch nicht im mindesten empfand.

Wie konnte eine ekstatische Schauung einen solchen Umschwung bewirken? Nun zunächst, so kann nur fragen, wer da glaubt, die Wege Gottes sämtlich zu kennen, und wer von der Verschiedenheit der Zeiten nichts weiß. Wer aber ehrfürchtig betrachtet, auf wie vielerlei Wegen Menschen aus der Zerspaltung zur Einheit, aus dem Tändeln zum Ernst, aus der Leere zu Gott geführt werden, und wer dazu erwägt, wie sich in Bezug auf Visionen und Zeichen die Zeiten geändert haben, der fragt nicht so. Sodann aber: die Schauung war keine isolierte Schauung und kein isoliertes Erlebnis: sie war nur die letzte Spitze der inneren Aneignung des Platonismus. Die Philosophie Platos war es, die Augustin kennen gelernt und in sich aufgenommen hatte, jene Philosophie, die in den Händen der späten Schüler Platos wahrlich nicht nur Verschlechterungen, sondern auch Vertiefungen erfahren hatte. Plato aber mit seinem tiefen Auge ist nicht nur für den einzigen Augustin ein Führer zum Ewigen geworden, sondern auch für zahlreiche Andere. Schon im zweiten Jahrhundert haben Christen seine Philosophie nacherlebt und freudig bekannt, was sie ihm schuldig geworden sind. Endlich aber: Augustin war sich bewußt, in der Schauung Gott als Wirklichkeit erfahren zu haben: nun, hinter diesem Bewußtsein stand nicht nur Plato, sondern auch alles das, was er von Kindheit an von dem lebendigen Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde und dem Vater Jesu Christi erfahren hatte. Gewiß, er wußte es damals noch nicht und bedachte es nicht. Aber wir erkennen, daß in das Erlebnis seiner Seele diese Erinnerungen vertiefend und belebend eingegriffen haben. Der, der ihm zurief: „Ich bin es, der da ist", war nicht nur der Gott Platos, dessen Erfahrung den Aufstieg der Seele krönte, sondern es war auch der lebendige Gott, von dem die Sänger der Psalmen gezeugt haben, deren Gesänge er kannte. Er hat Plato, ohne es zu wissen, immer schon unter biblischen Einflüssen gelesen.

Und nun bitte ich die Leser, Augustins eigene Worte — sie gehören auch als Beschreibung eines unbeschreiblichen Vorgangs zu dem Größten, was geschrieben worden ist — noch einmal zu lesen. Zu dieser zweiten Lektüre seien noch einige Worte gestattet.

Z. 1 ff. u. Z. 72 ff. Der platonische Aufstieg der Seele aus der Sinnenwelt zu den reineren Sphären ist zugleich immer ein Abstieg in die Tiefen der eigenen Seele, also eine prüfende Einkehr. In diesem Ineinander aufsteigender Welterkenntnis und vertiefter Seelenerforschung, in dieser parallel fortschreitenden objektiven und subjektiven Sublimierung liegt die Eigentümlichkeit dieser Meditation beschlossen. Die Doppelbetrachtung verläuft wie die beiden Kurven einer Hyperbel verlaufen: sie streben auseinander, um sich im Unendlichen zu treffen; sobald sie dort eintreten, sind sie vereint, d. h. das Ich findet als Letztes in sich dasselbe ewig Wirkliche, welches die Pyramide der Erfahrungswelt auswirkt und beherrscht. Hier enthüllt sich der Kern dieser Mystik und aller Mystik: das All-Eine, wie es in Subjekt und Objekt dasselbe ist.

Z. 7 ff. Das Erlebnis wird von Augustin, wie vor ihm und nach ihm von Anderen, als Lichtempfindung beschrieben; aber ganz deutlich wird gesagt, daß es keine leibliche Lichtempfindung war. Augenscheinlich gab es keine bessere Vergleichung.

Z. 16. „Weil es mich geschaffen hat": ob Augustin schon damals so empfand oder erst, als er die „Bekenntnisse" schrieb?

Z. 16 ff. Wahrheit, Ewigkeit und Liebe ist der dreieinige Inhalt des beharrlichen Seins, ist Gott.

Z. 23 ff. Was er damals als Platoniker schmerzlich empfand, daß die Schauung nur einen Moment dauerte, hat er später als notwendig eingesehen, da wir, so lange wir auf Erden sind, nicht im Lande des Schauens sein können.

Z. 29 ff. Diese erste Stimme, die er „hört", war seine eigene Deutung des erlöschenden Vorgangs, worüber er auch den Leser nicht in Zweifel läßt. Sie steht nicht am richtigen Ort innerhalb der Schilderung, sondern müßte erst später kommen, und sie wirkt hier daher störend und frostig; aber sie gehört nicht erst der Zeit der „Bekenntnisse" an, sondern der Zeit des Erlebnisses selbst. Sie ist streng mystisch.

Z. 33 ff. Diese Reflexion auf die Sünde ist von der späteren Erkenntnis Augustins her eingemischt.

Z. 39 ff. Das war der Kern des Erlebnisses. Die Worte Ego sum, qui sum, dürfen nicht übersetzt werden: „Ich bin, der ich bin", sondern: „Ich bin, der da ist." Um den alttestamentlichen Spruch benutzen zu können, hat Augustin die inkorrekte Fassung seines Gedankens in den Kauf genommen.

*) „Mir ist Gott-Anhangen das Gute", s. o. Z. 52 f.

**) „Aber von Christus, meinem Herrn, dachte ich damals noch wie von einem Menschen von erhabener Weisheit . . . Ich sah damals nur das Ziel, nach welchem man streben muß, aber den Weg dahin sah ich nicht, den Weg nach jenem glückseligen Vaterland, das man nicht nur schauen, sondern auch bewohnen soll . . ., denn ein Andres ist es mit den Platonikern vom waldigen Gipfel die Heimat des Friedens zu schauen, jedoch den Weg dahin nicht zu finden und vergebliche Vorstöße auf unwegsamen Pfaden zu machen, wo ringsum Fahnenflüchtige und Ueberläufer lauern, und ein Anderes ist es, den Weg sicher zu gehen, der in das Land des Friedens führt und der von dem himmlischen Herrscher selbst gesichert ist."

Z. 43. „Eher hätte ich zweifeln mögen, daß ich lebe" — wie klar erscheint hier das Ineinander des Objektiven und Subjektiven (s. o.)!

Z. 47 ff. Die Erkenntnis eines relativen Seins der Dinge, d. h. eines Anteils am Sein, und deshalb die Erkenntnis des Ewigen in der Zeit, ist die erste weitere Folge der Schauung.

Z. 55 ff. Die Erkenntnis, daß Alles, was *ist* und sofern es *ist*, gut ist, ist die zweite weitere Folge der Schauung.

Z. 63 ff. Die Erkenntnis, daß Alles, was ist, bis zum Niedersten hin *eine* große Harmonie bildet, ist die dritte weitere Folge der Schauung. In diesen drei Erkenntnissen ist die Versöhnung mit der Welt, soweit Augustin eine solche möglich war, und die Aufhebung des Dualismus gegeben. Aber die eigentliche Befreiung lag für Augustin nicht hier, sondern in der Ueberwindung des Skeptizismus, sie lag in dem Wort: „Dennoch, dennoch — *Ich bin der, der da ist.*" — —

Vielleicht mutet den heutigen Leser dies alles ganz fremd und unverständlich an. Aber es ist doch mindestens der Mühe wert, zu erfahren und darüber nachzudenken, wie der für ein Jahrtausend einflußreichste Mann sich selbst und seinen Gott gefunden und wie er ein festes und positives Verhältnis zur Welt gewonnen hat. *Adolf Harnack*

Ist unser Wille frei?

3

Dem Determinismus, der von uns verlangt, daß wir unsere Freiheit beweisen, ist zu erwidern: Beweise du vielmehr unsere Unfreiheit! Denn das Bewußtsein, daß wir innerlich unter keinem Zwange stehn, ist unser unmittelbares und ursprüngliches Erlebnis. Wer es angreift, hat seinesteils die Pflicht, dieses Bewußtsein als Täuschung darzutun.

Dies versucht der Determinismus folgendermaßen: Wir haben allerdings häufig das Gefühl, daß wir zwar die Ursache unsrer Willenshandlung sind, diese selbst aber vollkommen unabhängig wollen; daß wir also eine Ursachenreihe neu beginnen, ohne von irgendwoher dazu genötigt zu sein: „Ich will spazieren gehen, ich brauchte es aber nicht zu wollen." Wir haben also das Gefühl: „Ich könnte auch anders." Ja, nachträglich sagen wir uns: „Ich hätte auch anders gekonnt." — Indessen, daraus, daß du dir der bestimmenden Gründe deines Entschlusses (Schönes Wetter, Erholungsbedürfnis, Abwechslung) nicht bewußt bist, folgt keineswegs, daß sie nicht vorhanden waren. Freilich konntest du auch zu Hause bleiben — das heißt, wenn du gewollt hättest. Aber daß du so wolltest, geschah unter dem Druck der Motive, die dich veranlaßten. Du mußtest eben wollen. Freilich war es deine Wahl; aber du konntest nicht anders wählen. Du sahst wohl zweierlei Möglichkeiten vor dir (Ausgehen, Zuhausebleiben) und hieltest darum zweierlei Entschließungen in dir für möglich. Das aber liegt nur daran, daß du dein eigenes Innenleben nicht übersehen kannst, die Art und Kraft der Motive nicht vorausberechnen, so wenig du das Wetter voraussehen kannst. In dieser Unwissenheit kannst du dir noch nachträglich einbilden, du hättest anders wollen können, während du doch bestimmt warest. Dieses Freiheitsbewußtsein ist also Illusion. Willensfreiheit hat der Mensch allerdings, aber in dem Sinne, daß er nicht, wie der Stein, nur durch äußere Gewalt bewegt wird, sondern von innen heraus sich bewegt; daß er auch nicht, wie das Tier, nur auf Sinnenreize reagiert, sondern sein Tun überlegt und durch Zweckgedanken bestimmt wird.

Ich antworte darauf: Ob ich im gegebenen Falle so oder auch anders wollen kann, ist natürlich eine theoretisch unlösbare Frage, da von zwei Möglichkeiten immer nur eine wirklich werden kann. Aber die Erklärung, daß unser Freiheitsgefühl nur aus Unkenntnis der uns bestimmenden Motive entspringe, wird nach meiner inneren Erfahrung dieser erhabensten und wunderbarsten Tatsache unsres Geisteslebens nicht gerecht. Auch die Behauptung, das Freiheitsgefühl sei nichts als „die Begleiterscheinung einer leichten Auslösung der Willensvorgänge", indem gewissermaßen die Kette der Ursache in uns glatt abliefe, ohne Reibung und Stoß, halte ich für unzureichend. Gerade im Kampfe mit drängenden Motiven erwacht in uns das Freiheitsbewußtsein. Und wenn man einwendet: dieses Bewußtsein sei besonders kräftig in Kindern und Geisteskranken, die doch gewiß wenig eigenen Willen hätten, so meine ich: diese Tatsache in unentwickelten und mißbildeten Geistern beweist nur, daß hier ein Urphänomen des Menscheninneren vorliegt. Aber das Entscheidende ist: der Determinismus, der unser Seelenleben darstellt als ein ununterbrochenes Gedränge von Motiven und Motivationen, von notwendigen Ursachen und ebenso notwendigen Wirkungen, die, aus der Außenwelt kommend, durch uns hindurchfluten — er gibt ein nachweislich falsches Bild von dem, was in uns vorgeht. Es ist nicht wahr, daß wir nur Wirkungen erleiden und erlittene Wirkungen weitergeben. „Die menschliche Seele ist keine Substanz, die ihre Zustände nur passiv erlebt" (Schwarz). Sie ist nicht nur „ein Kanal, durch die sich das Fatum ergießt." Wir können nur im Bild und Gleichnis den Mikrokosmos unsres Seelenlebens schildern, aber das empfinden wir ohne weiteres als ein Zerrbild, wenn wir hören:

> Das Schicksal ist ein Wirbelwind, ein armes Blatt das Menschenkind,
> er treibts zu Tal, er treibts zu Hügel, das Blättchen rühmt sich seiner Flügel.

Nein, wir beobachten Anderes in uns. Um es konkret zu sagen: Wir gleichen nicht einem Segelboot, in das der Wind der Motive hineinbläst, es vorwärts zu treiben; wir gleichen einem Dampfschiff, das mit eigener Kraft die andrängenden Wellen durchschneidet, wohl von ihnen gewiegt und gehoben, aber nicht ihr Spielball.

Ja, wie geht es denn in uns zu? Was heißt überhaupt „wollen"?

Wir können hier die Frage abseits lassen, um die sich die Psychologen streiten: ob der Wille ein besonderes „Seelenvermögen" ist neben Fühlen und Vorstellen; ob Gefühle unentwickelte Willensregungen sind oder Wille das Ursprüngliche im Menschen — gleichviel, alles bewußte Geistesleben hat eine gemeinsame Art. *Das Merkmal des Geistes ist Aktivität.*

Durch die Tore unsrer Sinne dringen die Bilder der Außenwelt in uns ein, werden aufgenommen und eingeordnet, indem sie sich mit vorhandenen, verwandten Bildern unwillkürlich verbinden. Ein Ton, den ich höre, ein Geruch kann ganze Ketten von Erinnerungen aus dem Dunkel des Unterbewußtseins in mir emporziehen, wie sich Eisenspäne unter der Wirkung des Magneten in Bewegung setzen. Dieses Spiel der Assoziation macht zunächst den Eindruck des Naturhaften, rein Physiologischen. Und doch sind wir bereits hier in einer eigentümlichen Weise tätig. Wenn wir in einem Walde einen Haufen Tannen erblicken, die wiederum zahllose verwandte Eindrücke in uns wachrufen, so summieren sich uns diese Bilder nicht einfach, sondern wir bilden aus ihnen den Begriff der Tanne, im weiteren des Baumes. Das ist nicht Spiegelung, auch nicht Reproduktion, sondern schlechthin Neuschöpfung. Das ist Tat. — Noch deutlicher wird uns das, wenn wir logisch schließen. Der schlichteste Syllogismus: „Alle Menschen sind sterblich, Cajus ist ein Mensch, also . . ." ist nimmermehr ein Erlebnis, sondern eine durch selbsttätige Operation erlangte Erkenntnis. Ununterbrochen ist unser Geist bei der Arbeit, wie in einem großen Geschäftsbetrieb, die einlaufenden Sendungen zu ordnen, zu sichten, in Fächer zu schieben, zu buchen, neue Kombinationen zu knüpfen. — Man könnte sagen: Aber die Kategorieen des Denkens sind doch auch „Gesetze", die wir uns nicht gegeben haben, unter denen wir stehen. Nun wohl, aber Gesetze, die uns nicht knechten, sondern gemäß denen wir uns schöpferisch betätigen. Das ist der große Grundgedanke der Kantischen Kritik der reinen Vernunft: der Menschengeist schafft sich seine Welt!

Es gibt Augenblicke, wo uns diese Aktivität des Geistes besonders deutlich wird. Wir sind in die Betrachtung einer Landschaft „versunken"; lassen in ruhiger Beschaulichkeit Raum

und Farbe und Linie auf uns wirken. Plötzlich fällt unser Blick auf einen bestimmten Punkt, eine aus der Ferne nahende Menschengestalt. Alles Andere tritt mit einmal zurück, wir konzentrieren unsre gesamte Beobachtung darauf. — Oder wir schreiben einen Aufsatz. Eine unabsehbare Gedankenmasse wirbelt vor unserem inneren Auge vorüber. Wir greifen hinein, stellen unseren seelischen Apparat auf gewisse Ideeen ein und gruppieren die Gedanken um diese. — All diese Vorgänge werden schlechterdings falsch beschrieben, wenn man sie unter dem Bilde eines automatischen Werkes darstellt, in dem unser Ich wie ein Schwungrad umgetrieben würde. Nein, es geschieht nicht nur etwas mit uns — wir handeln! Und dabei kontrollieren wir unser eigenes Denken; rücken es zurecht, wo es abirrt; verfolgen denkend ein vorgestecktes Ziel. Selbst wenn dieses Bewußtsein der Selbsttätigkeit in uns eine jämmerliche Täuschung wäre, so wäre schon die Tatsache einer solchen imaginären Freiheit ein staunenswertes Problem.

Es ist also unzulässig, lediglich von der Freiheit des Willens zu reden, als träte die Eigenart unseres Innenlebens, daß es Initiative ist, nur in den Willensregungen zu Tage. Geistig existieren heißt spontan sein. Und daß wir überhaupt einen solchen Begriff bilden können, zu dem in der gesamten anorganischen Welt kein Anlaß gegeben ist, beweist allein eine innere Freiheit, die uns die Welt nicht geben kann; zu der sich Sklaven des Naturmechanismus nie erheben könnten.

Am stärksten aber erwacht dieses Weltüberlegenheitsgefühl in uns, wenn wir unsere ganze Persönlichkeit in einen Willensakt hineinwerfen. Daß wir in solchen Augenblicken schöpferisch vorgehen, einen Anfang setzen, bezweifelt im Grunde Niemand, der nicht im Banne naturwissenschaftlicher Vorurteile steht. Selbst Paulsen, bei dem dies in hohem Maße der Fall ist, wie er selbst unfreiwillig bekennt, sieht sich zu dem Zugeständnis genötigt, daß „der menschliche Wille exemt ist oder eine Art Enklave in der Natur bildet." — Jedoch die Motive, aus denen ich etwas will! Wer leugnet sie und ihren Einfluß? Kein Vernünftiger, auch unter den Indeterministen. Aber wenn wir uns selbst mit aller Schärfe prüfen, so finden wir doch nimmermehr, daß in uns nur Druck und Stoß von Motiven wäre, Hebelkräfte und Auslösungen, die unter physikalische Formeln zu bringen wären. Die Motive, so sagt unsere Selbstbeobachtung, bestimmen uns nicht, sondern wie Mach es ausdrückt: „sie laden nur ein, sie reizen." — Darum lehne ich meinesteils das Wort „Motivierung des Willens" nicht ab, wohl aber „Determinierung", weil damit eine Bestimmung des Willens behauptet wird, dessen Ziel durch das Motiv unausweichlich gegeben ist, so wie die Billardkugel dem Stoße des Queus folgt. — Wir haben eben in der Mechanik kein Beispiel, das dem Willensvorgang vergleichbar wäre.

Aber das Gesetz von der Erhaltung der Energie! ruft uns der Determinismus entgegen. Wenn die Summe der Weltenergie weder vermindert noch vermehrt werden kann, wie dürft ihr behaupten, daß durch logisches Denken und Willenstat eine Kraft in die Natur hineinwirke, die nicht aus ihr stamme? Aber Wundt warnt davor, die Begriffe „Kraft" oder „Energie" unterschiedslos bald im physischen, bald im seelischen Sinne zu gebrauchen. Und Hermann Schwarz sagt mit Recht: „Jenes Naturgesetz besagt nur, daß es kein perpetuum mobile gibt. Denn mit vorhandener physischer Energie kann man keine neue erzeugen. Damit ist aber nicht widerlegt, daß geistige Persönlichkeiten Kraftquellen neuer physischer Energie sein können."

Aktivität oder Mechanismus! das ist der Punkt, an dem sich der Kampf um die Willensfreiheit entscheidet. Und diese Frage reicht tief hinab in das Geheimnis des Lebens. Denn jene einzigartige Fähigkeit, nicht nur Objekt der Naturgesetze, sondern Subjekt einer Bewegung zu sein, ist in primitiver Form schon den einfachsten Lebewesen eigen, die auf Reize reagieren und eine Spur von Innerlichkeit verraten. Hier tut sich die Kluft auf zwischen einer beseelten und einer unbeseelten Welt, zwischen der nach Licht tastenden Pflanze und dem rollenden Stein. Und es bleibt dem, dem es schwer fällt, an ein seelisches Reich der Freiheit inmitten einer unfreien Welt zu glauben, am Ende nur die Wahl übrig: entweder das Allsein mit Einschluß des Geistes zu mechanisieren oder sich ein allumfassendes Leben vorzustellen, in dem das scheinbar Mechanische nur die dumpfe Unterströmung eines allgemeinen Geistesprozesses ist: zu welch letzterem Glauben ich mich bekenne.

Einen Glauben nenne ich diese Ueberzeugung von meiner inneren Freiheit. Denn so vorschnell es ist, wenn Deterministen meinen, die kausale Bestimmtheit des Willens mathematisch bewiesen zu haben, so unwissenschaftlich wäre es zu behaupten, daß die Freiheit des Willens vom Naturzwang logisch beweisbar sei. Die Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Geisteslebens läßt sich mit starken Gründen innerer Erfahrung stützen, aber dem Denken bleibt es ein Problem, eines von denen, die darum nicht gelöst werden können, weil ihre Unlösbarkeit zu den konstitutiven Bedingungen unseres Daseins gehört. Um festzustellen, was Geist ist, müßten wir unseren Standpunkt außerhalb des Geistes nehmen, was unmöglich ist. Darum ist die Behauptung, unser Wille sei frei oder er sei unfrei, ein Werturteil, das auf das Gebiet der Religion führt. Denn es spricht sich in ihm eine Selbstschätzung des Menschen aus, die ihm einen gewissen Standort im Universum und ihm gegenüber zuweist.

Nun ist es ein Lieblingsargument des Determinismus, gerade die religiösen Erwägungen sprächen für ihn. Es scheint in der Tat so. Wir müssen uns damit auseinandersetzen.

Walter Nithack-Stahn

Die Schweizer Religiös-Sozialen und wir

Vgl. 1912 Nr. 37 und 38*)

Peter Barth hat in seinem Vortrag die Schweizer Religiös-Sozialen in ihrer Eigenart uns deutschen Evangelisch-Sozialen gegenübergestellt. Wir hören die Schweizer sehr gern an und lassen uns auch gern von ihnen aufmuntern und mahnen. Keine andere kirchliche Gruppe kann meiner Meinung nach uns so viel Anregung geben wie die Schweizer: ihre religiöse Wärme erscheint uns geradezu als eine prophetische Kraft. Wie viel wertvoller ist die Beschäftigung mit ihnen als mit der deutschen kirchlich-sozialen Gruppe! Bei dieser fast ausschließlich kirchliches Interesse, dort starke Religiosität; hier Bekämpfung der Sozialdemokratie, dort Drängen auf soziale Neugestaltung. Auch wenn wir zu dem Resultat kommen sollten, daß wir für die Klärung unserer religiös-sozialen Gedanken wenig von ihnen lernen können, ist es doch unmittelbar einleuchtend, daß wir schon aus ihrer religiösen Wärme und ihrem sozialen Eifer viel empfangen können. So scheint es mir freilich zu liegen: denn die Schweizer verbinden Christentum und Sozialismus in einer durch Probleme nicht angekränkelten Freudigkeit — das ist ihre Stärke und ihre Schwäche. Unsere Evangelisch-Sozialen freierer Richtung lebten vor fünfzehn Jahren in ähnlichen Gedanken wie die heutigen Schweizer. Aber für die Entwickelung, die wir inzwischen genommen haben, scheinen unsere schweizer Freunde kein Verständnis zu haben. Das kommt wohl daher, daß sie dem Denken der reformierten Kirche weniger entspricht. Ich glaube, Barth hat Recht, wenn er unsere Entwicklung zum Teil auf das Konto des Luthertums schreibt. Gerade die Verbindungslinien, die er von Calvin zu den heutigen Religiös-Sozialen und von Luther zu uns zieht, scheinen mir wertvoll. Seine Schilderung unserer Eigenart fand ich zuerst von Grund auf falsch — dann aber sah ich mit Erstaunen in der Zeichnung der geschichtlichen Linien so viel, dem ich zustimme, daß ich mich geradezu erschrocken fragen mußte: wenn die geschichtlichen Linien, die auf uns hinführen, richtig gezeichnet sind, dann ist wohl auch unser Bild richtig entworfen? Und dann stände es schlimm um uns.

1. Die in Nr. 37 f. gekennzeichneten Unterschiede

Der erste Fehler Barths scheint mir darin zu liegen, daß er unsern religiösen Individualismus, unsere „Persönlichkeits-

*) Die Zwischenzeit ist lang, aber der interessierte Leser wird rasch wieder im Bilde sein. Für einen weiteren Austausch würden wir allerdings auf schleunige Folge Wert legen. D H

kultur" dem „Reich-Gottes-Glauben" gegenüberstellt, daß er jene mit Heils-Egoismus, diesen mit der auf wirtschaftliche Hebung bedachten Liebe, beinahe gleichsetzt. Angeblich beschäftigen wir uns in weitaus überragendem Maße mit unserer eigenen Innenwelt, so daß wir für die Umwelt und ihre Nöte nur wenig Sinn haben. Es fällt schwer, diese Behauptung ohne Schärfe zurückzuweisen. Naumann wird auf Grund einer Aeußerung von ihm, daß wir die Durchbildung des Einzelmenschen, die Persönlichkeit in der Masse suchen, vorgeworfen, er sei im „Heils-Egoismus" und „dem engen, mit dem eigenen Ich beschäftigten sittlichen Horizont" befangen. Wie ist solche Behauptung möglich? Meines Erachtens sicher nicht durch den Blick auf Naumanns Denken und Wirken! Allerdings ein sehr stark entwickeltes Innenleben, aber ganz und gar darauf gerichtet, dies eigene Selbst und viele andere Kulturgüter Anderen zukommen zu lassen! Ich finde bei Naumann sogar allzu wenig „Persönlichkeitskultur", insofern er sich nicht scheute, in seiner Weltanschauung einen klaffenden Dualismus, nämlich zwischen religiös-sittlichem und politischem Handeln aufzutun. Barth konnte zu seiner Behauptung nur dadurch kommen, daß er in seiner ganzen Betrachtung die Ausbildung von Persönlichkeiten mit Egoismus gleichsetzte, unbekümmert darum, ob proklamiert wird die ausschließliche Pflege der eigenen Persönlichkeit oder auch die jener, welche anscheinend verdammt sind Herdenmenschen zu sein und zu bleiben. Naumann will doch nicht, daß Jeder lediglich seine Individualität ausbildet, sondern er will unser soziales Gewissen gerade auf das Streben hinlenken, all den Individuen, welche die Masse bilden, welche von kulturellen Nöten erdrückt werden, zur eigenen Persönlichkeit zu verhelfen. Ist dies nicht höchste Liebestätigkeit? Ich glaube, Barth hat sich durch den Doppelsinn des Wortes „Individualismus" verführen lassen, zwei Begriffe zu vermengen, die miteinander gar nichts zu tun haben: die Pflege und Bereicherung des Innenlebens und die egoistische Pflege des eigenen Ich. Diese Verwechselung finde ich bei Barth durchgehends, in seiner Betrachtung von Luther bis zu Liebster. So sagt er, das Luthertum sei wesentlich individualistisch orientiert und habe den Dienst am Nächsten nur an nebensächlicher Stelle in sein System aufgenommen. Richtig ist, daß Luther weitaus vorwiegend, ja nach manchen entscheidenden Aeußerungen ausschließlich darauf bedacht war, das rein geistige Reich Gottes zu bauen, seinen Mitmenschen zum inneren Glück zu verhelfen unter Verachtung alles äußeren, diesseitigen Glückes. Er war allerdings auf Pflege der Individualität bedacht, aber nicht egoistisch, nicht quietistisch, sondern im Hinblick auf die Gemeinde. Er hat auch die Hilfe in leiblicher Not durch Wort und Tat gepredigt, nur hat sie in Luthers Denken, wenn ich recht sehe, ihren Wert vorwiegend als Tat der Handelnden. Er beurteilt die Liebestat weniger vom Empfänger als vom Täter aus; so kommt es, daß eine dem Nächsten bereitete Erleichterung seines wirtschaftlichen Lebens vor Luthers Urteil an und für sich wenig Wert hat, wenn sie nicht Wert hat als Tat eines Liebe erweisenden Subjektes. Als solche steht sie freilich sehr hoch: ob sich einer des Nächsten annimmt, ist auch ihm „das Zeichen dafür, ob Christus in demselben geboren ist." Da nichtindividuelle, gesetzliche Maßnahmen solche Wertung nicht zulassen, schätzt er sie gering ein.

Wir müssen — und ich befinde mich darin in Uebereinstimmung mit Barth — auf die Vorstellungen vom Reiche Gottes zurückgreifen. Luther faßt es als etwas rein Innerliches. Das war ihm das Widerwärtigste an der römischen Lehre von der Kirche: die Papstkirche beansprucht ein sichtbares Gottesreich zu sein. Demgegenüber fand er das Gottesreich lediglich in der Seele. Das höchste Ziel liegt in dem rechten Verhältnis von Gott und der Seele. Luthers scharfer Kampf gegen die Schwarmgeister erklärt sich mir hauptsächlich daraus, daß er bei ihnen eine ähnliche Veräußerlichung des Heilsgutes fand wie in Rom: sie wollten ebenfalls ein sichtbares Gottesreich aufrichten: Rom durch Kirchenordnung, Münzer durch kommunistische Gesellschaftsordnung. Sie wollten „aus dem geistlichen Reich Christi ein weltlich äußerliches Reich machen." Auch Calvins Reformation von Genf liegt in der Richtung auf Herstellung eines sichtbaren Gottesreiches. Der Unterschied zwischen Luther und Calvin besteht also in einer verschiedenen Auffassung vom Reiche Gottes, aber nicht in verschiedener Einschätzung der Nächstenliebe.

Neuordnungen der äußeren Dinge schienen Luther sehr unwichtig. Es war ihm ja vorwiegend darum zu tun, den Seelen zu helfen (also kein Heils-Egoismus!). Sein Glaube war: solche Hilfe geschehe verbo solo.*) Daß die Neugestaltung der sozialen Ordnung auf das Seelenleben Einfluß hat, sah er nicht — abgesehen von einzelnen Punkten. Darum konnte sie für ihn keinen Wert haben.

Ziemlich rein bewahrt Liebster den Standpunkt Luthers: Die wirtschaftlichen Verhältnisse reichen nicht bis an die Seele. Darum sind sie für die Religion gleichgültig; ihre Verbesserung gehört nicht in das Gebiet des religiösen Lebens. Im Unterschied von Luther erkennt er freilich diesem wirtschaftlichen Leben eine selbständige Provinz neben der des religiösen Lebens zu. Auch da ist kein Heilsegoismus, denn Liebster ist sehr stark darauf bedacht, dies Heil mit Anderen zu teilen (vgl. seine Einbeziehung des Sozialen in das religiöse Leben: „Kirche und Sozialdemokratie" S. 33). Doch, ist Liebster typisch? Seine schroffe Ausscheidung alles Diesseitigen aus dem Gebiet des religiösen Lebens ist meines Wissens von fast allen Evangelisch-Sozialen abgelehnt. Ebenso muß sie von allen an der Inneren Mission interessierten Kreisen abgelehnt werden.

Wir können heute Leibliches, Aeußeres nicht so weit vom Inneren, Seelischen wegrücken wie Luther. Denn wir wissen, wie eng beides miteinander verknüpft ist; wie sehr das Seelenleben durch die äußeren Verhältnisse determiniert ist. Luther nahm, als er an Herrn von Einsiedel schrieb,**) an, daß die Frohnden nichts mit dem Seelenleben der Hörigen zu tun hätten; wir wissen, daß die religiös sittliche Erneuerung der Menschen bei zwölfstündiger Arbeitszeit kaum möglich ist. Und darum gibt es für uns (abgesehen von Liebster) Luthers strenge Scheidung zwischen dem Seelischen und dem vom religiösen Gesichtspunkte aus mehr oder weniger minderwertigen Leiblichen nicht mehr. Unser Geschlecht ist durchweg „materialistischer" geworden: wir alle, Innere-Missions-Leute wie Evangelisch-Soziale, glauben nicht mehr an das Verbo solo, sondern wollen sämtlich den Seelen auch helfen, indem wir die soziale Lage des Individuums oder der Masse heben. Die Pflege der Innenwelt steht uns, wie Barth sagt, obenan, aber die Pflege der äußeren Lebensgestaltung ist uns darin eingeschlossen. Wir haben uns damit weit von Luther entfernt.

Aber die Schweizer mußten sich nicht weniger ändern. Barth behauptet freilich, die Nächstenliebe habe in der reformierten Kirche von Anfang an eine überragende Bedeutung gehabt; die Beseitigung des Elends sei eifrig in Angriff genommen. Dabei setzt er Uebung von Nächstenliebe mit der Arbeit für das Reich Gottes gleich. Gewiß, diese stand schon den alten Schweizern obenan; es gab in Calvins Denken nur eines: Gott dienen. Aber eben Gott dienen! Und dies war für ihn nicht identisch mit „dem Nächsten dienen." In Genf wurde kein Reich der Nächstenliebe, sondern der Reinheit aufgerichtet. Barth spricht zwar auch selbst aus, daß Calvin die Welt als eine Stätte der Offenbarung der Gerechtigkeit und damit der Herrlichkeit Gottes gestaltet wissen mochte (Spalte 907), aber im nächsten Abschnitt setzt er ohne weiteres ein: Gottes Liebe und Gerechtigkeit. Diese Gleichsetzung ist nicht nach Calvins Sinn. Auch Zwinglis Kampf gegen das Reislaufen richtet sich meines Wissens nicht gegen einen sozialen Notstand, sondern vornehmlich gegen die damit verbundene Völlerei!

Wichtig ist, daß auch Calvin die stärkste Triebfeder des religiösen Menschen zu sozialem Handeln nicht kennt: die Verknüpfung äußerer und innerer Not. Der Gedanke, daß materielle Bedrückung das Seelenleben beeinflußt, ist bei strengen Prädestinatianern ausgeschlossen. So haben die Schweizer nicht weniger hinzulernen müssen als wir Lutheraner.

---

*) Durchs Wort allein. D H

**) Am 30. April 1545. D H

Soviel, um zu zeigen, daß die Unterschiede, die Barth zwischen Deutschen und Schweizern konstatiert, weder in der Reformationszeit noch heute bestehen! Es ist kein Unterschied 1. in der Wertschätzung der Liebe, 2. in der Geringschätzung sozialer Hilfe seitens der Reformatoren, 3. in dem Eifer der Heutigen für soziale Reform: wer ihn nicht teilt, gehört nicht zu den Evangelisch-Sozialen.

Und doch sind tiefgreifende Unterschiede vorhanden.

2. Die tatsächlichen Unterschiede

Die Schweizer setzen die Aufrichtung gewisser äußerer Ordnungen gleich mit der Arbeit für das Reich Gottes. Um das Reich Gottes zu bauen, müssen zunächst einmal Ordnungen des Friedens aufgerichtet werden. Wenn Barth auch kein detailliertes Sozialprogramm aus dem christlichen Prinzip ableiten will, so tut er es doch unbewußter Weise, indem er die Forderungen des Besançoner Programmes übernimmt. Ich will gar nicht davon reden, daß dort die sehr umstrittene Forderung auf Einführung einer gesetzlichen Festlegung der Maximal-Arbeits-Zeit erhoben wird, daß bestimmte Normen für die Verwaltung der staats-sozialistischen Einrichtungen festgelegt werden. Der Kernpunkt der in Besançon und von Barth erhobenen Forderungen ist die Abschaffung der „auf den Geist der Konkurrenz und des Egoismus gegründeten sozialen Ordnungen."

Da können wir nicht mit. Das sind doch Fragen, die nicht allein aus dem christlichen Glauben und der christlichen Liebe heraus entschieden werden! Ob das Reich Gottes besser gebaut wird bei Privateigentum oder Gemeinbesitz, ob bei freier Konkurrenz oder sozialistischer Staatswirtschaft, sind Fragen, die nicht der Glaube, nicht das religiös-sittliche Erkennen allein entscheidet. Dabei haben die National-Oekonomen und die Praktiker des Wirtschaftslebens das ausschlaggebende Wort zu sprechen, und wir haben unsere Meinung nach sittlichen Maßstäben, aber auf Grund der wissenschaftlichen Erörterung zu bilden.

Wir betrachten keine Wirtschaftsform als die christliche. Wir wissen, daß mancher streng konservative Mann Christ ist, daß starke christliche Liebe auch manchen zum patriarchalischen System getrieben hat. Wir sehen auch Gefahren im sozialistischen Prinzip und erklären offen: es kann der Tag kommen, an dem wir das individualistische Prinzip wieder stärker hervorkehren — einigen unserer Freunde schien dieser Tag schon beim letzten Kongreß in Essen gekommen zu sein. Wir kämpfen um des Christentumes willen gegen viele einzelne Schäden des Kapitalismus an, aber wir sagen nicht: Das Christentum gebietet die sozialistische Ordnung. Wir haben auch nichts dagegen, daß Einzelne, meinethalben sogar recht Viele von uns, die kapitalistische Wirtschaftsordnung bekämpfen; aber wir würden ihnen verbieten zu sagen: „Das Christentum erfordert die Beseitigung des Kapitalismus." Wir würden ihnen entgegnen: Den Kampf gegen den Kapitalismus fordert dein Urteil, das nicht ausschließlich aus der Ethik des Christentumes, sondern auch aus deinen persönlichen Anlagen, Erfahrungen und Kenntnissen herausgewachsen ist. Es liegt bei den Soziallehren genau wie bei der Glaubenslehre: man kann keine bestimmten Lehrsätze in Glaubenssachen restlos aus dem Glauben heraus aufstellen, sondern immer nur, indem sich Glaube und wissenschaftliche Vorstellungen durchdringen. Wer dennoch behauptet, bestimmte Vorstellungen würden durch den bloßen Glauben erfordert, verletzt die Achtung vor Andersdenkenden, schädigt die freie Forschung und veräußerlicht die Religion. Ganz dasselbe geschieht, wo Jemand bestimmte wissenschaftliche Forderungen im Namen des Christentums erhebt: er verletzt die Achtung gegen die politisch anders Denkenden, er schädigt die Religion und die gesunde Entwickelung des Wirtschaftslebens.

Wie schon Pfannkuche auf dem Weltkongreß erwähnte, hat uns die lutherische Religionsform dahin geführt, die Selbständigkeit des staatlichen Lebens, im besonderen der Volkswirtschaft anzuerkennen; die Schweizer sind durch ihre reformierte Form dazu geführt, die äußeren Ordnungen des Wirtschaftslebens mit dem Gedanken an das Reich Gottes zu verquicken. Wir sind auf diesem Punkte Luthers Erben und wollen es sein. Denn Luther hatte wenigstens ein gut Teil Recht, wenn er sich nicht vermaß, aus den Grundsätzen des Christentums heraus die Regeln für das Staatsleben abzuleiten, sondern sagte: das müssen die Staatsmänner tun. Ebenso sagen wir: Die Nationalökonomie entscheidet über die Staatsformen; der Glaube läßt Patriarchalismus, Liberalismus, Sozialismus zu. Das ist auch der Sinn des von Barth aus dem Zusammenhang gerissenen und falsch gedeuteten Satzes bei Pfannkuche: „Wie immer wir einzelnen freien Protestanten politisch stehen . . mögen, als religiöse Protestanten wollen und müssen wir den demokratischen Sozialismus in seinem vollen und ganzen Recht einfach schlechthin anerkennen."

Also stehen wir doch in unseren sozialen Ideen noch auf Luthers Standpunkt?

Ueber die sittliche Verpflichtung, soziale Verbesserungen herbeizuführen, denken wir ganz anders als Luther. Aber Luthers Mängel, — wenn ich so sagen darf — Entgleisungen auf diesem Gebiet sind zum Teil zu erklären aus dem berechtigten Streben, Religion und Politik zu trennen. Auch wir haben noch keine Lösung gefunden, die uns alle befriedigt. Aber wir alle suchen sie in der Richtung, daß wir die Teilnahme an den politischen und wirtschaftlichen Problemen der Gegenwart für Pflicht erkennen, und daß wir wiederum bemüht sind, die besondere Art, in der wir dieser Pflicht nachkommen, von der religiös-sittlichen Gedankenwelt und von der Kirche zu scheiden. Wir machen es jedem Einzelnen zur Pflicht, sich nach dem Maße seiner geistigen Einsicht und Bildung eine klare Anschauung über die politischen und sozialen Aufgaben zu bilden; aber wir lassen die Kirche von diesen konkreten Vorstellungen fern: sie soll nur soziale Gesinnung vermitteln. Wenn auch unserer Ueberzeugung nach das Heil der Menschen nicht lediglich unmittelbar durchs Wort gewirkt wird, so beschränkt sich doch die Aufgabe der religiösen Gemeinschaft darauf, verbo solo zu wirken. Wenn aber Barth meint, wir wollten uns damit begnügen zu diskutieren, so sei darauf hingewiesen, daß gerade die eifrigsten Vertreter der Diskussionsbewegung auch sehr lebhaftes Interesse für praktische Reformen haben, mit dessen Betätigung sie nur als Pfarrer aus seelsorgerischen Gründen zurückhalten.

Die deutschen Evangelisch-Sozialen dachten früher ähnlich wie die Schweizer, und manchen von uns mag zuweilen Sehnsucht ankommen nach der Zeit, in der wir diese Probleme noch nicht kannten: es ist sicher viel leichter, soziale Gesinnung in bestimmt ausgeprägter Formgebung, d. h. eben nicht mehr eine Gesinnung, sondern ein Programm zu predigen, als die reine Gesinnung, die sich in verschiedne Formen hineingießen läßt. Die Schweizer können uns über die Schwierigkeiten des Problemes nicht hinausführen, weil sie es nicht überwunden haben — sie haben es anscheinend noch gar nicht empfunden.

Ich erörterte den Unterschied zwischen den Schweizern und uns bisher nur nach der theoretischen Seite hin: wir nennen die praktischen Maßnahmen nicht Forderungen des Christentums, sondern unseres aus verstandesmäßiger und sittlicher Erwägung hervorgegangenen Urteils. Aber diese aus der Theorie stammende kritische Stellung klärte auch die einzelnen praktischen Forderungen. Sie veranlaßte uns die anscheinend unmittelbar aus der christlichen Gesinnung hervorgehenden Forderungen nüchtern zu prüfen; da ließen wir manche von ihnen fallen und ersetzten sie durch solche, die vom ersten, unkritischen, nur vom Gefühl geleiteten Blick nicht entdeckt waren. Auch uns erschien der Konkurrenzkampf der Stände und Völker zunächst als unsittlich. Als dann die Kämpfe in Armenien, Südafrika und China, als Deutschlands Interessen im fernen und fernsten Osten uns vor neue Fragen stellten, mußten wir uns mit der Wirklichkeit auseinandersetzen. Wir fanden sie rauh; christliche Forderung und praktische Notwendigkeit schienen auseinanderzuklaffen. Da kam aus dem Studium des Darwinismus heraus die Lehre: Ohne Kampf keine Größe! Langsam kamen wir davon ab, den kampflosen Zustand als sittliche Forderung aufzustellen. So wechselte unsere Stellung zu allen Zweigen des Konkurrenzkampfes: seine Beseitigung erschien zuerst als sittlich geboten, dann als praktisch unausführbar, endlich als wider-

sittlich. Was sittlich geboten ist, leuchtet oft nicht auf den ersten Blick ein, ebenso was nützlich ist; beides steht für den ersten Blick sich diametral gegenüber; bei genauerem Zusehen verändert sich die Sachlage völlig: die Milde, die zunächst als sittliche Forderung auftrat, kann zur Forderung der Nützlichkeitsmenschen, und was uns zunächst unmenschlich und hart schien, kann zur Forderung der Sittlichkeit werden.

Barth erscheint es als unwürdiger Kleinglaube, daß wir nicht daran herangehen mögen, den Zustand wirtschaftlicher und nationaler Konkurrenz zu beseitigen. Ich muß in der Tat sagen: wenn wir den konkurrenzlosen Zustand für eine göttlichere Ordnung ansähen und ließen doch die bestehende Gesellschaftsordnung unangefochten, so stünde es schlimm um unsern Glauben. Aber wir heißen die auf den Geist der Konkurrenz gegründete Gesellschaftsordnung nicht egoistisch, sondern — freilich sehr bedingterweise! — gut. Wem es absurd erscheint, solche harte Anschauung christlich zu nennen, bedenke, daß sogar die harten Ordnungen Calvins aus echt christlichem Sinn kamen.

Darin hat Barth entschieden recht: Der Glaube darf nicht vor der Wirtschaftsordnung kapitulieren; das wollen wir immer wieder von den Schweizern lernen. Die Rede: Den Konkurrenzkampf lassen wir bestehen, weil er unvermeidlich ist — ist ungläubig, gottlos im Munde dessen, der ihn für widersittlich hält. Die Schweizer haben wirklich recht in ihrer Forderung, sofern sie lautet: Der Glaube muß die ganze Wirtschaftsordnung durchdringen.

Was soll er denn aber wirken, wenn er den Kapitalismus, die Konkurrenz bestehen läßt? Ein Wunder vollbringen: die Herzen der Kämpfenden veredeln, daß sie ohne Haß, ja ohne Selbstsucht kämpfen! Es gibt für den Glauben nur ein Entweder—Oder; entweder die Gesellschafts- und Völkerordnung des Kampfes beseitigen — oder überzeugt sein, daß man diese Kämpfe in heiliger Liebe führen kann.

Noch tritt in unserer Kirche dieser unser Glaube nicht kräftig genug hervor; was unsere Schweizer Freunde in heiligem Eifer empfinden, empfinden die weitesten Schichten unseres Volkes: sie halten solchen Kampf für widerchristlich; die Einen erdrücken dies Gefühl und treiben ihn mit schlechtem Gewissen; die Andern ertragen ihn nur mit Groll und halten die Kirche, die ihn duldet, für kleingläubig und schwächlich; die Dritten stehen voll Lust in ihm und sind überzeugt, daß die Kirche ihnen nichts bieten könne. Was uns Anhängern einer auf dem Prinzip der Konkurrenz beruhenden Gesellschaftsordnung not tut, ist prophetischer Geist von der Kraft der Schweizer, der aber nicht den Sozialismus und den wirtschaftlichen Frieden verkündet, sondern den Geist der Liebe und der Kraft, um den Wettkampf zu beleben und in rechte Bahnen zu lenken. Die Kirche dieses Geistes wird auch nicht etwa zur feilen Dienerin des Kapitalismus werden, sondern mit Ernst betonen, daß das Ringen und Streben der Stände sittlich wertvoll ist und zum Aufbau des Reiches Gottes gehört, und daß es deshalb widersittlich ist, dem einen Stand die Hände zu knebeln, wie es im Kampf gegen die Arbeiterbewegung so oft versucht wird.

Rudolf Schubring

Religion und Liberalismus

In Nr. 40 veröffentlichten wir ein Wort von Arthur Bonus: „Politik und Religion. Eine Frage an den Liberalismus." Die Frankfurter Zeitung Nr. 283 antwortete darauf mit folgendem Leitartikel:

... Wenn man gefragt wird, ist es eine Pflicht der Höflichkeit, zu antworten. Wir wollen uns dieser Pflicht nicht entziehen.

In dem Artikel treten hauptsächlich drei Punkte hervor. Der erste ist der, daß nach der Ansicht von Bonus nur diejenigen politischen Parteien Aussicht auf dauernden Bestand und Erfolg haben, die auf einer organisierten religiösen Stimmung beruhen. So seien die Parteien, die auch unter dem Reichstagswahlrecht am stabilsten geblieben seien, das Zentrum, das die katholische Kirche im Rücken hat, und der Konservatismus, der sich auf die evangelisch-orthodoxe Staatskirche stützt. Und wenn die Sozialdemokratie eine so umfangreiche Partei geworden ist, so verdanke sie das insbesondere ihrem religionsartigen Glauben an den Zukunftsstaat.

Unsere Ansicht ist nicht ganz die des Herrn Bonus. Es ist selbstverständlich nicht zu bestreiten, daß eine so fest organisierte religiöse Stimmung, wie sie im Zentrum besteht, ein starker Kitt für die Partei ist. Was wäre das Zentrum ohne den Katholizismus? Es würde gar nicht vorhanden sein, denn in ihm sind alle möglichen wirtschaftlichen und sozialen Richtungen, die eben nur durch den Glauben zusammengehalten werden. Die Sache stimmt schon weniger bei den Konservativen, denn mit der Stabilität der konservativen Parteien ist es nicht so weit her, wovon man sich ja leicht überzeugen kann, wenn man die Statistik der Wahlen zu Rate zieht. Die Sache stimmt überhaupt nicht bei den Nationalliberalen. Der Nationalliberalismus hat ohne Zweifel immer eine religiöse Stimmung hinter sich gehabt und hat sie auch heute; es ist die Stimmung des freieren, nicht orthodoxen Protestantismus. Wo ist aber die Stabilität dieser Partei, die doch vorhanden sein müßte, wenn die These von Bonus richtig wäre? Herr Bonus wendet sich mit Recht gegen das vom Sozialismus aufgestellte Dogma, daß sich nur diejenigen Parteien halten könnten, die eine Klasse vertreten. Aber er setzt nur an die Stelle dieses Dogmas ein anderes, ja, das Dogmatische liegt schon darin, daß er überhaupt meint, die soziologische Erscheinung der Parteien ließe sich von einem Punkte aus erklären.

Indem er das tut, ist er selbst ein Schüler der Methode des Marxismus, den er verwirft. Die soziologischen Dinge sind aber nicht so einfach, daß man sie mit einem historischen „Gesetze" verstünde, sondern da wirken meistens die verschiedensten Ursachen zusammen. So hat z. B. der Rückgang des liberalen Einflusses, der vor Jahrzehnten erfolgte, seine primäre Ursache keineswegs in einem Mangel an religiöser Stimmung, sondern darin, daß dem Liberalismus die Arbeitermassen entzogen wurden, und sie wurden ihm entzogen, weil die meisten liberalen Führer in den sechziger Jahren nicht sahen, worum es sich handelte. Wollte man dies und die andern Ursachen genauer darlegen, so müßte man ein Buch schreiben; von Religion wäre aber dabei nicht viel zu reden. Richtig ist an der Auffassung von Bonus, daß keine Partei auf die Dauer von der Stellungnahme zu Getreidezöllen und Submissionen leben kann, sondern eine Weltanschauung haben muß, die sich in allgemeinen, leitenden Gesichtspunkten äußert. Der Liberalismus hat eine solche Weltanschauung; das Uebel ist nur das, daß sich manche Leute von neueren Theorien verblüffen lassen und über die Wirksamkeit der liberalen Gesichtspunkte skeptisch denken. Es gibt Leute, die etwa den Gedanken der staatspolitischen Gerechtigkeit für veraltet halten und alles auf Macht anlegen, Leute, die nicht mehr wissen, daß auch Gedanken eine Macht sein können. Es gibt gar nichts, was revolutionierender wirken könnte als die energische Forderung politischer, sozialer und wirtschaftlicher Gerechtigkeit. Alles, was die Sozialdemokratie erreicht hat, hat sie mit dieser Forderung erreicht, obgleich sie sich einbildet, daß das „notwendig" so gekommen sei. Der Liberalismus, der sich seiner ideellen Kräfte bewußt ist, weiß, was er tut; das ist der Unterschied zwischen ihm und der Sozialdemokratie.

In einem Punkte hat Herr Bonus recht, wenn er auch übertreibt. Er beklagt sich bitter darüber, daß der Liberalismus häufig die religiös Denkenden brüskiert habe. Er sagt: „Wir kennen noch gut genug aus eigener Erfahrung die Zeit. Wir mochten noch so liberal, noch so un-, ja antiorthodox empfinden; war noch ein Rest religiöser Gesinnung in uns, so wußten wir, daß diese Gesinnung nirgends eine so erbitterte Feindschaft, eine so kränkende Geringschätzung und im Höchstfall Gleichgültigkeit finden konnte als im Bereich des Liberalismus. Selbst vor einem unverschämten Mitleid war man nicht sicher." Nun, der Liberalismus ist es nicht, dem man diesen Vorwurf machen könnte. Der Liberalismus als solcher hat immer das religiöse Gebiet respektiert, und es hat immer auch religiöse Liberale gegeben. Aber richtig ist, daß Einzelne und manche Kreise in mündlichen und schriftlichen Aeußerungen die Religiosität nicht mit der Achtung behandelt haben, die sie beanspruchen kann. Historisch läßt sich das ja erklären. Es war nicht nur der Gegensatz gegen die reaktionären Kirchen, der diese antireligiöse Stimmung erzeugte, sondern es spielten auch gewisse Bildungsströmungen eine Rolle. Büchner, Vogt und Moleschott und ihre diversen Nachfolger versprachen, alle Welträtsel zu lösen, und nicht Jeder hat das Wissen und das Urteil, um zu sehen, daß da ein bischen zu viel versprochen ist. Aber wenn es sich auch erklären läßt, daß manche Liberale einen Religiösen für einen Schwachkopf hielten, so soll es doch nicht entschuldigt werden, daß sie das merken ließen. Nicht etwa nur deshalb, weil das vielleicht Manche dem Liberalismus entfremdet hat, sondern weil Jedermann verlangen darf, in Gefühlen, die ihm wert sind, nicht gekränkt zu werden. Heute ist man ja über dieses Stadium hinaus. Wenn es auch noch Leute gibt, die in der alten Weise weiterreden, so unterliegt es doch keinem Zweifel, daß sie mit Brüskierungen der Religiosität in den weitesten liberalen Kreisen keinen Anklang finden.

Danach, so wird Herr Bonus meinen, stehe nun nichts mehr der Verwirklichung dessen entgegen, auf das er abzielt. Der Liberalismus, so sagt er, müsse eine religiöse Allgemeinstimmung für sich erwecken oder ausnutzen. Er wünscht das aus seiner Ansicht heraus, daß nur eine Partei mit solcher Grundstimmung Zukunft habe. Wir haben schon gesehen, daß das nicht stimmt, aber abgesehen davon, wie könnte das der Liberalismus überhaupt machen? Eine religiöse Allgemeinstimmung kann doch heute wenigstens nur auf Grund einer bestimmten Religion entstehen, und sei sie auch in sich so differierend, wie es der liberale Protestantismus ist. Ohne Zweifel hat auch Bonus eben den liberalen Protestantismus bei seiner Forderung im Auge. Aber besteht denn der Liberalismus nur aus Protestanten? In ihm sind doch auch Katholiken, Juden, Dissidenten und Andere; wie sollte da eine gemeinsame religiöse

Stimmung möglich sein? Man braucht sich nur dies vor Augen zu halten, um sofort zu erkennen, daß Bonus seine Forderung ganz aus den Wolken geholt hat. Und selbst wenn es ginge, würde es gerade der Liberalismus nicht versuchen dürfen. Denn es liegt in seinem Wesen, daß er vor allen andern Dingen gerade in den Fragen, in denen man von Grund aus verschiedener Ansicht sein kann, liberal ist, d. h. diese Fragen zu keiner Parteisache macht, sondern es den Einzelnen und ihren Vereinigungen überläßt, sich dazu zu stellen, wie sie wollen. Die Aufgabe des Liberalismus als Partei kann in diesen Dingen nur darin bestehen, daß er sein Teil dazu beiträgt, die politischen Voraussetzungen zu schaffen, daß sich die Einzelnen und ihre Vereinigungen zu den religiösen und damit verbundenen Fragen wirklich so verhalten können, wie sie wollen, und sich nicht so stellen müssen, wie es ihnen ein Oberkirchenrat oder sonst wer vorschreibt. Es ist eine Aufgabe des Liberalismus, an der Demokratisierung der Kirche mitzuwirken, so daß einer Gemeinde nicht mehr ein Pfarrer genommen werden kann, den sie nicht hergeben will. Alle die Probleme, die man kurz als Trennung von Staat und Kirche bezeichnet, sind Aufgaben bes Liberalismus; so wirkt er für die „Volkskirche mit dem gleichen religiösen Recht für Alle“, die auch Bonus wünscht. Aber es kann nicht in der Art geschehen, wie er es meint. Religion, die zur Parteisache gemacht wird, wird mißbraucht. Parteisachen sind bindend, der Glaube aber ist frei.

Hierzu*) erhielten wir von Bonus einen zweiten Artikel:

Die Frankfurter Zeitung hat auf meine neuliche „Frage an den Liberalismus“ höflich, aber im Wesentlichen ablehnend geantwortet. Das kam mir nicht unerwartet; denn mein Vertrauen auf die Kraft des Liberalismus ist leider schwach. Aber ich möchte doch gern die Frage von dieser neuen Sachlage aus besprechen.

Zunächst kurz ein paar Berichtigungen. Ich habe weder den Marxismus im Allgemeinen verworfen — dazu kenne ich ihn zu wenig —, noch habe ich meinerseits ein „Gesetz“ aufgestellt und Alles aus Einer Ursache hergeleitet, vielmehr im Gegenteil ausdrücklich von „einem in seiner Art und Bedeutung nicht klar erkannten Faktor“ gesprochen, der „mit in Wirkung“ komme. Allerdings schätze ich die Wirksamkeit dieses Faktors in bezug auf Kulturwert und Kraft anders und höher ein, als die Gegenrede in der Frankfurter es tut. Woran mich auch das von der angeblichen Religion im Nationalliberalismus abgezogene Beispiel nicht irre machen kann; denn ich habe natürlich nicht „Religion von 11 bis 12“ gemeint. Endlich habe ich meine „Forderung“ nicht sowohl „aus den Wolken geholt“ als mit Gründen belegt.

Aber die Frankfurter Zeitung weiß doch auch ihrerseits, daß zu wirklicher Kraftentfaltung einer Partei große ideelle Forderungen gehören. Sie drückt es in ihrer Entgegnung dahin aus, daß eine Partei allerdings „nicht auf die Dauer von der Stellungnahme zu Getreidepreisen und Submissionen leben kann, sondern eine Weltanschauung haben muß, die sich in allgemeinen leitenden Gesichtspunkten äußert.“ Nun, dann scheint es mir eine einfache Kraftfrage, ob diese Forderungen stark genug sind, um religiöse Kräfte in Bewegung zu setzen oder nicht. Tun sie es im Liberalismus nicht, so scheint mir das eben zu beweisen, daß die Kraft nicht zureicht. Und das ist für einen, der aus Kulturpolitik liberal ist, betrübend genug zu hören.

Am meisten läßt mich erstaunen, was die Frankfurter Zeitung als entscheidenden Grund gegen meine „Forderung“ ins Feld führt: „Eine religiöse Allgemeinstimmung kann doch heute wenigstens nur auf Grund einer bestimmten Religion entstehen.“ Wirklich? und gar „heute wenigstens“? Heute, in dieser Zeit religiöser Krise und religiöser Neuhoffnungen? Ich gebe den Satz nicht zu. Ich hätte, meint sie, „ohne Zweifel“ den liberalen Protestantismus im Auge. Darüber später. „Aber besteht denn“, fährt sie fort, „der Liberalismus nur aus Protestanten? In ihm sind doch auch Katholiken, Juden, Dissidenten und Andere; wie sollte da eine gemeinsame religiöse Stimmung möglich sein?“ Diese Argumentation ist freilich für den Reichsboten höchst überzeugend, und er findet denn auch, daß „die liberale Frankfurterin in diesem Fall den liberalen Herrn Bonus ganz gut ad absurdum geführt hat.“ Aber ist sie ebenso überzeugend für den Liberalismus? Weshalb sollte nicht unter Anhängern sehr verschiedener Bekenntnisse eine gemeinsame religiöse Stimmung und schließlich Kraft aufbrechen? Wenn wirklich die idealen Forderungen, die sie gemeinsam verfechten, stark genug wären? Und gesetzt den Fall, es gäbe nun eine religiöse Organisation, welche bis auf einen verschwindenden Prozentsatz das ganze Volk umfaßt, aus deren Stimmung heraus der Liberalismus erst entstanden ist, die auch in andern Ländern seine eigentliche Stütze ist, — weshalb sollte es sich nicht lohnen, sie an ihre Vergangenheit sowohl als ihren Sinn zu erinnern und sie dadurch für sich zu erobern?

Eine politische Partei muß gewiß politische Maßstäbe an ihr Handeln anlegen und nicht religiöse. Sollte es wirklich politisch richtig sein, eine solche ungeheure Kraft brach liegen zu lassen, ja den Gegnern zu überlassen, nur, weil man Mitglieder unter sich hat, die sich der besonderen Form, welche diese Kraft angenommen hat, persönlich nicht anschließen können? Hat denn der Konservatismus nicht Katholiken, Juden, Dissidenten in sich? — Und nicht wenige! Nur sind sie politisch klüger. Politik ist nämlich, ich wiederhole es, Nutzung gegebener Kräfte.

Inzwischen will ich aus meinem Herzen keine Mördergrube machen, sondern sagen, daß mir im Grunde am politischen Liberalismus so wenig als am kirchlichen liegt. Es geht mir damit, wie es Vielen gehen wird: wir sind liberal — faute de mieux. Wir sind nicht liberal aus allgemeinem Freiheitsdusel, wir würden auch kräftige Bindungen freiwillig auf uns nehmen, — wir müßten nur wissen, daß es sich lohnt! Wir müßten Ideale sehen, die höher sind als die knechtselige Hurrahreligion unsrer Kaisergeburtstagsgottesdienste und das gedankenlose Geschimpfe auf die Sozialdemokratie. Die jetzige Kirche mit den Großtaten der beiden letzten Jahre empfinden wir als Parteikirche mit unterwertigen Idealen. Das senile Poltern, mit dem sie ihre Bindungen durch keine stärkeren Gedanken zu begründen weiß als den, daß sie eine historische Größe sei, Hüterin der Tradition und vor allem Besitzerin des juristischen Rechts, das imponiert uns nicht genug, um dafür unsre Freiheit herzugeben, die Freiheit, wuchtigere und höhere Ideale zu verkündigen und, soweit die Kraft reichen will, durchzusetzen. Wir brauchen Freiheit, nicht um mit Armen und Beinen ins Blaue schlagen zu dürfen, sondern um bessere Ideale an die Stelle derer zu setzen, die wir als minderwertig beurteilen. Weiß der Liberalismus von heute mit dieser Stimmung und Gesinnung, der er einst entsprungen ist, nichts anzufangen, — gut, oder vielmehr schlimm; aber am schlimmsten für ihn selbst. Wir unserseits (wenigstens ich für meine Person) sind bereit, unser Konto bei ihm zu schließen: wir werden es tun, indem wir das Wort zu uns sprechen, mit dem 1849 Ernst Moritz Arndt aus der Heimatstadt der Frankfurter Zeitung schied: „Vergrab einstweilen deinen Fund.“ Aber wir werden uns erlauben hinzuzusetzen, was er hinzusetzte: „Die Besten wissen, wo er liegt, Einst heben sie ihn ans Sonnenlicht. Wir sind geschlagen, nicht besiegt; In solcher Schlacht erliegt man nicht.“ Weniger pathetisch: Die freie Volkskirche mit dem gleichen religiösen Recht für Alle, die wir brauchen, damit das religiöse Leben, das wirklich da ist, sich wirksam aussprechen kann und so ein Neues und Besseres sich zu bilden vermag, die wird kommen, wenn nicht mit dem Liberalismus, so ohne oder gegen ihn. Und wenn nicht, so soll uns auch das nicht kümmern: so werden eben die Zwänge, die uns hindern und das Reich der Kraft nicht kommen lassen wollen, revolutionäre Kräfte gegen sich bewaffnen.

Wer weiß, was Religion ist, der wird nicht zweifeln können, daß sie so oder so ihre authentische Stimme wieder finden wird. Mit, ohne oder gegen den Liberalismus, — ganz nach seiner Wahl.

Arthur Bonus

*) Vgl. auch Foerster in der Frankfurter „Gemeinde“ Nr. 46: Eine Frage an den politischen Liberalismus von heute.

Verschiedenes

Henriette Feuerbach, ihr Leben in ihren Briefen. Herausgegeben von Hermann Uhde-Bernays. Berlin-Wien, Meyer und Jessen 1912. 490 S. 6,50, gebunden 7,50 und 10 Mk.

Wie eine ernste Mahnung und eine köstliche Offenbarung wirken diese Briefe auf uns. Einer Zeit, die gewöhnt ist, den persönlichen Egoismus unter dem Deckmantel der Individualitätsäußerung überall zu betonen, muß das Leben und Wirken der Stiefmutter des großen

Malers fast wie ein Märchen erscheinen. Aber in diesem Märchen herrscht nur äußere Not und Entsagung; es kommt keine gütige Fee, die mit einem Zauberwort das Schicksal wendet und Leid in Freude wandelt. Und doch besitzt diese Frau Höheres und Köstlicheres als alle irdischen Güter: eine klare und feste innere Geschlossenheit, eine starke und dabei doch so feinfühlende Seele. Aeußerlich hat ihr das Leben nur das Schwerste vom Schweren geboten: unheilbare Krankheit ihres Mannes, dem sie mehr aus Pflichtgefühl als aus Neigung gefolgt war; materielle Not, die sich nach des Gatten Tod noch steigert; jahrelangen Kampf um die künstlerische Anerkennung ihres Stiefsohnes; schließlich dessen plötzlichen Tod dazu noch in der Fremde. Schicksalsschläge, deren jeder einzelne genügen könnte, ein Menschenleben aufzureiben. Ueber alles aber wächst Henriette Feuerbach hinaus. Auch ihr wird die innere Ruhe nicht mit einem Schlag geschenkt, besonders die Jugendbriefe an ihren Bruder Christian verraten öfter das unstät suchende Herz. Aber je trostloser das äußere Geschick wird, desto kräftiger breiten sich die Schwingen der Seele. Sie, um deren inneres Leben sich lange Zeit Niemand bemüht hatte, bringt den Andern das warmherzigste Verstehen entgegen. Nicht bloß gilt dies dem Sohn gegenüber, sondern als gereifte Frau vermag sie sich mit feinstem und liebevollstem Gefühl in die Seelen der ihr näher getretenen jugendlichen Freunde, M. Bernays und J. V. Widmann, zu versetzen. Der Lebenskampf hat sie nicht hart, sondern nur groß und reif gemacht. Erstaunlich ist die Vielseitigkeit ihrer Interessen, nirgends aber bleibt sie an der Oberfläche. Neben ihrer Liebe zur Musik und deren vollendeter Ausübung steht ein geradezu überraschend sicheres Urteil über Goethe und Shakespeare. In der Reife des Lebens lernt sie Griechisch und bearbeitet historische Werke. Aber nirgends ein Prunken mit Wissen, ein Pochen auf das alleinseligmachende eigene Urteil, sondern überall bleibt sie durchaus weiblich und gerade deshalb um so größer. Besser und eindringlicher als alles, was die moderne Zeit über „Lebenskultur", oder wie die Schlagworte sonst heißen mögen, zu sagen weiß, zeigen uns diese Briefe, wo die wahren Werte des Lebens liegen.

Im gleichen Verlag ist jetzt auch eine Auswahl aus den zwei Bände umfassenden Briefen Feuerbachs an seine Mutter erschienen. Manches, was die Allgemeinheit vielleicht weniger interessieren konnte, ist weggelassen. Dafür tritt das Persönliche und Eigenartige dieser großen Künstlerseele um so stärker hervor. Man kann es gerade aus diesen Briefen verstehen, daß die, die an seine Mission glaubten, besonders seine Stiefmutter, alles für ihn zu tun vermochten.*)

Valentin Scherer

Der König. Friedrich der Große in seinen Briefen und in den Briefen, Berichten, Anekdoten seiner Zeit. Ebenhausen bei München, Wilhelm Langewiesche-Brandt 1912. 528 S. Gebunden 1,80 Mk.

Ein vorzügliches Buch bei ungemein geringem Preis. Man wird es nicht nach einander durchlesen, aber man schlägt es immer wieder auf. Es bringt uns den König menschlich und doch in seiner ganzen königlichen Art. Natürlich sind die Aktenstücke wesentlich unter dem Gesichtspunkt ausgewählt, uns für den Helden zu begeistern. Ich habe nun doch, nach all den neuen Erscheinungen, einmal die Hohenzollernlegende von Maurenbrecher gelesen; sie ist ein Lehrbuch der preußischen Geschichte für die Sozialdemokratie. Aber dieses Lehrbuch fußt auch wesentlich auf Quellen und kommt doch zu ganz anderem Resultat. Maurenbrecher legt Wert auf den Unterschied zwischen dem König als Philosophen und dem König als Mann der Tat. Jener ist ungemein ideal, dieser sehr realistisch gesinnt. Dadurch kommt ein merkwürdig sentimentaler Zug in das ganze Bild des Königs; die Taten entsprechen durchaus nicht immer den Worten. Vor allem: der König setzt seine Philosophie nicht schöpferisch in die Wirklichkeit um; er ist der glänzende Abschluß einer mit ihm ins Grab steigenden Zeit. Ein Volk wirklich innerlich selbständig machen, wie es später Stein wollte, lag ihm fern. Bevormundung, noch jetzt ein Arkanum der preußischen inneren Politik, kann sich immer auf ihn berufen. Aber wie immer das geschichtliche Urteil über Friedrich den Großen als Staatsmann sich noch gestalten wird (Maurenbrecher ist natürlich stark einseitig): woran unser Herz in der Geschichte hängt, das ist heldenhafte Größe. Die Sozialdemokratie spottet über unsre Heldenverehrung; wir halten sie fest, selbst auf die Gefahr hin, daß Helden stark von der Legende umwoben sind. Meinen Konfirmanden erkläre ich: Sagen entstehen da, wo es etwas zu sagen gibt; d. h. hinter dem Gestrüpp der Sage und Legende verbergen sich immer große Menschen und große Ereignisse. Goethe hat einmal von der Geschichte gesagt: All das Zeug ist gerade gut dazu, um ein Gedicht daraus zu machen. Nur so weit, als die Geschichte umgedichtet ist, wirkt sie erzieherisch. Aber hier kommt nun der Haken: wirkliches Gedicht oder, soweit es Volksdichtung ist, gewachsene Sage, gewachsene Legende muß es sein, nicht gemachte. Und hier hakt die Sozialdemokratie ein. Hat sie in ihrem Wissensdünkel kein Verständnis für die schöpferische, bildende Kraft des Gemütes, so hat sie eine um so feinere Nase für jeden Unterricht, der bloß Mache ist. Man muß es mit angehört haben, wie sie den eben Schulentlassenen die Blenden von den Augen reißt und nun verkündet: Seht, so seid ihr belogen worden. Selbstverständlich scheut sie dabei nicht vor maßlosen Uebertreibungen. Immerhin, wir können nicht mehr so unterrichten, wie wir es zum Teil getan haben. Unbedingt gehören zwar dem Volk die Helden, die es sich selbst emporgedichtet hat. Wer sie nimmt, nimmt dem Volk, das heißt uns allen, ein Stück der eigenen Seele. Hier ist auch nichts gelogen; es ist doch noch eine merkwürdige Treffsicherheit im Volk für aufleuchtende Größe. Warum gelang es nicht, den Namen Wilhelm des Großen durchzudrücken? Aber nun soll jedes Wort und jede Tat, d. h. soweit sie in den Büchern gezeigt werden, ein neuer Lichtpunkt in der ganzen glänzenden Erscheinung sein. Warum nimmt die Königsliteratur des Jahres 1912 auf Maurenbrecher auch absolut keine Rücksicht? So gilt er der Millionenpartei als die reine Wahrheit, und die Andern kümmern sich noch nicht einmal um das, was er geschrieben hat, wobei jede Partei überzeugt ist, daß allemal der Gegner sich mästet an dicken Lügen. Von hier kommt mir die Frage: Durfte in Langewiesches König die Kehrseite der Medaille fehlen? Will dieses Buch nur den König, wie er in der Erinnerung lebt, durch gut ausgewählte Belegstellen kräftiger leben lassen? Oder will es uns den ganzen König geben?

Mensing

Lehrbuch der Evangelischen Dogmatik. Von † D. Friedrich Aug. Berth. Nitzsch. Dritte Auflage, bearbeitet von Prof. Lic. Horst Stephan, Privatdozent in Marburg. Tübingen, J. C. B. Mohr 1912. XXIV und 750 S. 20, gebunden 22 Mk.

Ein sehr empfehlenswertes Buch, sozusagen ein dogmatisches Lesebuch, eine Fundgrube für Tatbestand und Entwickelungsgang des dogmatischen Denkens seit Schleiermacher und Ritschl, schließlich ein gutes Nachschlagebuch für den Kundigen und weniger Kundigen zu allen wichtigen dogmatischen Gegenständen. Im Vorwort zur 1. Auflage hatte Nitzsch schon auf diesen Charakter seines Werkes hingewiesen: man werde hoffentlich Neues nicht ganz darin vermissen, doch macht das Buch nicht den Anspruch, in jeder Beziehung Originales zu bieten. Diese Absicht des Verfassers hat der Bearbeiter und Herausgeber der 3. Auflage, Professor Horst Stephan, mi tgutem Grunde festgehalten und methodisch weiter durchgeführt. Das Ergebnis seiner höchst mühevollen und in vieler Beziehung selbstlosen Arbeit, die mehr ist als eine Ergänzungsarbeit, verdient nicht nur den Dank aller derer, die dem trefflichen Nitzsch ein pietätvolles Gedächtnis widmen, sondern der ganzen theologischen Gemeinde. Daß das Werk keine in sich völlig geschlossene, einheitliche Leistung vorstellt, daß z. B. neben der geschichtlichen Schätzung der Person Christi Logosspekulationen einhergehn, ist zuzugeben, tut aber der Gesamtschätzung keinen wesentlichen Abbruch. Wir wollen uns doch nicht verhehlen, daß eine schlichtere Darstellung der Dogmatik, die weniger wagt als wägt, neben den streng systematischen Versuchen ihr gutes Recht behauptet. Ich glaube, daß wir die hohen Worte, womit ich keinen üblen Nebensinn verbinde, die aber die Folgen jedes Systems sind, eine Weile entbehren können, um Bescheideneres dafür einzutauschen. Nitzsch führt seine Ansichten öfters mit einem Vielleicht oder auch Man kann sagen ein. Es liegt ein Hauch von Nüchternheit über seiner Ideenbildung. Indem er den Leser mehr in die Fragestellungen einführen als ihn von der Richtigkeit seiner eigenen Lösungen durchaus überführen will, tut er ihm gute Dienste und wahrscheinlich auch der Sache. Bezeichnend ist, wie Nitzsch versucht, das metaphysische Wunder zu retten, dann aber ruhig fortfährt, die Dogmatik könne als Wissenschaft im Unterschied von der Frömmigkeit nicht umhin, den Bereich des Wunderbaren möglichst zu beschränken. Bei diesem retardierenden Verfahren, das für mancherlei theologische Ueberlegungen Raum läßt, tritt u. A. auch zu Tage, wie stark trotz aller Gegensätze die Familienähnlichkeit der heutigen theologischen Richtungen ist. Wer von der Kirchenpolitik herkommt, wird billig darüber staunen. Denn dort herrscht allenthalben Krieg, und man versichert uns täglich, der Kampf zwischen Glauben und Unglauben in der Kirche sei endgültig entbrannt. Während hier, wo die Gedanken leichter bei einander wohnen, sich gegenseitig austauschen, vergleichen, kontrollieren können, unzählige Uebergänge bemerkbar werden. Den Schlüssel zu diesem Widerspruch zu finden, heißt unsre Zeitgeschichte schreiben. Es würde sich dabei ergeben, daß ein unerfreulicher Voluntarismus die Quelle des Uebels ist, daß die Machtfaktoren in der Kirche zu den Denkfaktoren in argem Mißverhältnis stehn.

Zwei Wünsche möchte ich noch unterbreiten. Wenn sich die Dogmatik des 19. Jahrhunderts um Schleiermacher und Ritschl gruppiert, so muß deren Stellung noch genauer ergründet und fester umschrieben werden, als hier geschieht. Bei Ritschl ist es im ganzen gelungen, bei Schleiermacher nicht. Er erscheint immer als Januskopf, als der große Anreger, der aber nicht zum Ziel führt. Und doch ist er für Alle der Orientierungspunkt, an dem Keiner vorbei und über den Keiner hinaus kommt. Hier fehlt ein Ausgleich der Register. Ich kenne natürlich die Schwierigkeiten, erachte es aber für eine Aufgabe ersten Ranges, aus dem Hinundherpendeln, an dem nicht nur Schleiermacher schuld ist, herauszukommen. Der andere Wunsch bezieht sich auf die Rede von dem praktischen Charakter der Religion, den auch Nitzsch übernimmt. Mit diesem Begriff muß aufgeräumt werden, denn er ist absolut mißverständlich. Kant durfte in den ungeheuren Spannungen seines Systems ohne Gefahr der Nebentöne den Gegensatz von spekulativer und praktischer Vernunft entfalten. Wir Heutigen dürfen es nicht mehr. Wenn man der heutigen Welt mit der praktischen Begründung der Religion kommt, läuft sie uns schon davon. Denn wir sind alle so praktisch geworden, daß wir das dringendste Bedürfnis empfinden, in der Religion einmal ganz unpraktisch sein zu dürfen. Preisaufgabe: Welcher Ersatzbegriff empfiehlt sich abgesehen von den sogenannten Werturteilen für den praktischen Charakter der Religion?

Hermann Scholz

*) Ich besitze einen ungedruckten Brief von Frau Feuerbach, datiert Nürnberg 3. 2. 1878, darin sagt sie von sich und ihrem Sohne:

Was mich betrifft, so ist die künstlerische Erfüllung und Vollendung seines Talents meine ideale Lebensaufgabe; der Sohn kommt dabei weniger in Betracht, obschon ich ihn sehr lieb habe. Da gilt es denn jeden Morgen wieder mit demselben anzufangen und nicht müde werden. — So durchs Leben! (R)

D. Moeller und Foersters Entwurf einer Kirchenverfassung. In den sonst so exklusiven Erörterungen der Schrift des Oberkonsistorialrats D. Moeller gegen Harnack findet sich S. 58 ein merkwürdig leidenschaftlicher Protest gegen Foersters Entwurf einer neuen Verfassung für die preußische Landeskirche. Nicht weniger als Unterwerfung unter eine unerhörte Staatsomnipotenz, Zersplitterung gegenüber der römischen Kirche, völlige Zersetzung nach innen, Beseitigung des Bekenntnisses und Herabwürdigung des Pfarrerstandes werden hier dem Entwurf nachgesagt. „Die Landeskirche wird mit Gelassenheit einem geistigen Kampf im Sinne der Foerster-Traub'schen Utopien entgegensehen und ihm mit geistigen Waffen zu begegnen wissen.“ Und noch einmal (S. 63) heißt es von diesem vermeintlich durch Traub vertretenen und ebenso vermeintlich durch Foerster proklamierten Kirchenideal: „eine absolute Souveränität der Einzelgemeinden und damit verbunden die Beseitigung jeder weiteren Ordnung und jeder weiteren Aufsicht über die äußere und innere, kirchliche und religiöse Ausrichtung des geistlichen Amtes“. Das „läuft auf eine Zerstörung der Landeskirche hinaus“. Solchen „radikalen Tendenzen versagt die Entscheidung das Bürgerrecht in der Kirche“. Dazu schreibt uns Foerster:

Ein solches Programm habe ich niemals aufgestellt. Ich habe mich deutlich gegen den Independentismus und die absolute Souveränität der Einzelgemeinde erklärt (Entwurf S. 39, Christliche Welt 1912, 11, 261 unten); ich halte einen alle evangelischen Gemeinden des Landes umfassenden und verbindenden, mit straffer und wirksamer Organisation ausgestatteten Kirchenkörper für sehr wertvoll und bin für seine Erhaltung mit größtem Nachdruck eingetreten (§ 50 des Entwurfs, dazu S. 39, S. 50, S. 54 ff.); ich vertrete — gegen wieviel Gegnerschaft! — den Segen eines starken Einflusses des Königs auf die kirchliche Organisation (§ 57, vgl. S. 57), die Notwendigkeit einer von Gemeinden und Synoden unabhängigen Behördenfolge und einer richterlichen Instanz, die über der Reinheit des geistlichen Standes wache und die Gemeinden gegen Lehrwillkür ihrer Geistlichen schütze (§§ 52—54, 56—57, vgl. S. 57 f.). Das ist alles ganz etwas Andres, als das Bild, das Herr D. Moeller seinen Lesern von mir entworfen hat. — Was ich aber allerdings bestreite, das ist dies, daß eine solche durch Staatsgewalt hergestellte und erhaltene Organisation aller evangelischen Gemeinden eine „Kirche“, d. h. eine Bekenntnisgemeinschaft darstelle und daß zu ihrem Bestande und Zusammenhalt die zwangsweise aufrechterhaltene Fiktion einer solchen notwendig sei (S. 58 f. und 62). Bekenntnisgemeinschaften oder „Kirchen“ können nichts Andres sein als freie, lösbare Vereinigungen ohne staatliche Einmischung. Und was ich weiter bestreite, das ist das Recht einer (sei es nun monarchischen oder republikanischen) Kirchenspitze, selbst oder durch beauftragte Organe Gesetze über Lehre und Gottesdienst zu geben, und zu ihrer Durchführung gegen evangelische Gemeinden die Gewalt des Staates zu gebrauchen. Und dies bestreite ich im Einklange mit den Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche, die eine solche Vermischung geistlicher und weltlicher Gewalt ausdrücklich verdammen, und im Einklange mit Schleiermacher, dessen Kampf gegen die Agende und die Bekenntniseinheit auf diesen Grundsätzen beruht.

Ich finde es unbegreiflich und ein Zeichen dafür, wie wenig das „Bekenntnis“ auch in Kreisen gilt, die sich als vor Andern „bekenntnistreu“ rühmen, daß der von mir wiederholt ausgesprochene Satz von der Bekenntniswidrigkeit des heute beliebten Verfahrens zur Entscheidung von Lehrkonflikten gar keinen Widerhall findet. Wenn wirklich „mit geistigen Waffen“ gekämpft werden soll, dann darf wohl erwartet werden, daß nicht bloß mit den Schreckbildern möglicher Folgen, sondern mit dem Nachweis des geschichtlichen Rechts gekämpft werde. Und was diese Folgen betrifft, — daß die heutige Form der Landeskirche ein starker Schutz gegen Staatsomnipotenz, eine kraftvolle Zusammenfassung gegenüber dem Katholizismus, daß in ihr der Pfarrerstand auf einer besondern Höhe gehalten, daß in ihr nicht wirklich zersetzender und nutzloser Streit sei: alles dies werden nur Wenige mit D. Moeller zu erkennen vermögen. Sondern so steht es: Das Kirchenregiment gedeiht in Macht und Freiheit, und die Gemeinden fühlen sich in ihrem Leben gehemmt.

Uebrigens bin ich nicht der Einzige, den D. Moeller richtig zu verstehen sich nicht bemüht hat. Behauptet er doch von Sohm, dieser habe bei seiner Polemik gegen das Lehrbeanstandungsgesetz „Ausübung der Lehrzucht ausschließlich und allein durch die Einzelgemeinde“ gefordert. Das ist ganz falsch. Sohm hat erklärt, daß in der evangelischen Kirche der einzige materielle Grund zu einem Lehrdisziplinarverfahren im Verhältnis des Geistlichen zu seiner Gemeinde, also in einer Klage der Gemeinde über ihr gegebenes Lehrärgernis gesucht werden dürfe, nie aber bestritten, daß die Instanz, die über das Vorliegen eines solchen Aergernisses zu entscheiden und die Folgerungen daraus zu ziehen habe, über dem Geistlichen und der Gemeinde stehen müsse. Moeller aber macht aus einer Frage des Disziplinarstrafrechts eine solche des Disziplinarstrafprozesses.

Kleine Mitteilungen. Der Nachruf auf Professor Paul Drews, den wir in Nr. 52 d. v. J. abgedruckt haben als aus der „Furche“ stammend, hat nicht in dieser gestanden, sondern in den offiziellen und vertraulichen Mitteilungen der Deutschen Christlichen Studentenbewegung. Uns — und offenbar auch unserm Gewährsmanne — ist der Ausschnitt zugegangen als aus der „Furche“. Aus vertraulichen Blättern drucken wir nicht ab. Uebrigens: hätte denn der Artikel nicht auch in der Furche stehen können? Wäre er wirklich absichtlich in eine Mitgliederkorrespondenz versteckt worden? Gewiß nicht! Also ist unser Irrtum, den wir bedauern, kein Unglück.

Zu unsrer Anzeige der bei Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen erscheinenden Schriften des Alten Testaments in Nr. 51 sei teils ergänzend teils berichtigend nachgetragen, daß das Werk in neuer Subskription ebenso wie in der alten etwa 28 (möglicherweise 30) Lieferungen (zu je 1 Mk.) umfassen wird, von denen bis jetzt 21 erschienen sind.

Einer der Beleidigungsprozesse, die dem Fall Traub folgten, ist vor dem Berliner Schöffengericht zur Verhandlung gekommen. Daß Superintendent Brandin vom Evangelisch-Kirchlichen Anzeiger zu 500 Mark Strafe verurteilt worden ist, zeigt weitesten Kreisen, welchen Stil dieses Blatt zu pflegen im Stande ist, das vor allen andern den Anspruch erheben darf, das kirchliche Berlin zu vertreten. Denn diesem Blatte allein liegt der offizielle Berliner Kirchenzettel bei. Früher war es ein ziemlich harmloses Wochenblatt; jetzt hat es sich zu einem fanatischen Parteiblatt ausgewachsen. Es wundert mich, so oft ich es zu Gesicht bekomme, wie die Kirchenchristen Berlins das ertragen. Daß aber dem Verurteilten der Schutz des § 193 nicht zugebilligt worden ist, bleibt mir gleichwohl unverständlich. Endlich: daß der Inhalt des Urteils über Traub eine richterliche Revision bei dieser Gelegenheit nicht erfahren würde, war zu erwarten.

Die Reformation, der Stoeckerschen Deutschen Evangelischen Kirchenzeitung Nachfolgerin, hat mit ihrem zwölften Jahrgang ein neues Gewand angezogen. Herausgegeben wird sie weiter wie in den letzten Monaten von D. Philipps. Sie bringt in ihrer ersten Nummer ein Wort von Reinhold Seeberg „Zum Frieden“. Fünf Spalten lang. Gemeint ist der kirchliche Friede. Es ist kein Scherz von mir, soll auch den Verfasser bei seinen Freunden nicht diskreditieren, wenn ich sage: Der Artikel hätte besser in der Christlichen Welt gestanden als in der Reformation. Das ist leicht zu beweisen. An diesen Artikel würde sich nämlich aufs harmonischste anschließen, was uns in unsrer Nr. 1 Pastor Reuß aus Hamburg über „einen großen Tag der hamburgischen Synode“ geschrieben hat; es verträgt sich aber gar nicht mit ihm, was in Nr. 1 der Reformation der Herausgeber Philipps über denselben Gegenstand als über „ein kirchengeschichtliches Ereignis“ eifert. Die Philipps und Bunke können doch gar nicht mit diesen Ausführungen Seebergs einverstanden sein! Ebenso wenig von den aufgezählten Mitarbeitern Männer wie Kunze-Greifswald und Lezius-Königsberg — um nur diese zu nennen. Irre ich darin, so fehlt mir jegliche Gabe, die Geister zu unterscheiden. Soll denn die Reformation von jetzt an ein Sprechsaal sein? Und wenn nicht, wer soll von jetzt an in ihr gelten, Seeberg oder Philipps? Aber wenn wir nun das als die innere Angelegenheit der Beteiligten bei Seite lassen und uns auf Seebergs Artikel beschränken, so wüßte ich nicht, wie ich auf seinen Inhalt anders antworten sollte als mit einer herzlichen Zustimmung. Gewiß, da ließe sich über manche Wendung streiten; z. B. ist die Antwort auf die Frage „Wer hat angefangen?“ im Hinblick auf den letzten kirchlichen Krieg nicht so leicht und sicher zu beantworten, wie Seeberg tut. Und beim Friedensschluß müßten wir uns über das Existenzrecht starker Charaktere auf den beiden Extremen erst noch gründlich verstehen: daß alles in Mittelpartei aufgehe, will doch Seeberg so wenig wie ich. Aber dies sind Nebensachen gegenüber der großen Hauptsache, auf die es ihm ankommt. Daß und wie er es unternimmt, den bleibenden Kern evangelisch-kirchlichen Wesens zum Zweck der Verständigung festzustellen, kann man nur anerkennen. So werden wir gewiß darauf zurückkommen. R

Verantwortlicher Herausgeber Prof. D. Rade in Marburg i. H.

Anzeigen

Versammlungskalender

26.—27. März	Freunde der Christlichen Welt in Süddeutschland und der Schweiz Stuttgart
26.—27. „	Deutscher Kongreß für alkoholfreie Jugenderziehung Berlin
22.—23. April	Konferenz für evangelische Gemeindearbeit Dresden
20.—22. Mai	Evangelisch-sozialer Kongreß Hamburg
18.—26. Juli	Weltkongreß für freies Christentum Paris

Hauslehrer gesucht in evangelische Familie zu Frankfurt a. M. für drei Knaben von 12, 10 und 8 Jahren. Verlangt wird Beaufsichtigung der Schularbeiten, gründliche Kenntnisse im Französischen, womöglich Klavier.

Offerten an **Edgar Flinsch**, Niederräderlandstraße 10, **Frankfurt a. M.**

Fast ungebrauchte **Real-Encyclopädie** III. Auflage zu verkaufen.

Angebote unter **E O** an die Expedition dieses Blattes.

Man verlange

Probenummern

vom Verlag der Christlichen Welt

In der Gemeinde **Stadt Görlitz** ist am 1. April 1913 die

II. Pfarrstelle

zu besetzen.

Neben dem Grundgehalt der II. Klasse steht eine Ortszulage von 600 Mk. in sicherer Aussicht. An Wohnungsentschädigung werden jährlich 1200 Mk. für Verheiratete, 800 Mk. für Unverheiratete gewährt, Amtswohnung kann voraussichtlich Juli 1914 bezogen werden.

Bewerbungen nebst Lebenslauf und Zeugnissen sind bis zum 1. Februar d. Js. an den unterzeichneten Magistrat einzureichen.

Görlitz, den 9. Januar 1913 **Der Magistrat**

Der **Allgemeine Evangelisch-Protestantische Missionsverein** sucht möglichst bald einen **jungen Theologen als Missionar** für **Japan.** Die Stelle ist geeignet für solche Theologen, die unverheiratet sind und möglichst Kenntnis des Englischen besitzen. Die Verpflichtung würde sich zunächst auf 5 Jahre erstrecken.

Meldungen sind zu richten an **Pfarrer D. Dr. Kind, Berlin, W. 8,** Kronenstr. 70.

Lic. theol. **O. Reichert** und **Frau Elisabeth** geb. **Wahn** zeigen die Geburt ihrer zweiten **Tochter** an.

Johanna

Pfarrhaus **Giersdorf**
Kreis Löwenberg (Schlesien) am Epiphaniastage 1913

Gesucht

ein junger Mann — **cand. theol. math.** oder **phil.** — zur Beaufsichtigung zweier Knaben von 15 und 13 Jahren in vornehmem Frankfurter Hause. Es werden nur einige Nachmittagsstunden verlangt, dafür Hauslehrergehalt geboten. Anfragen an D. **Foerster,** Bürgerstraße 5, **Frankfurt a. M.**

Gesucht zum 1. 4. 13 evangelischer **Hauslehrer,** zu 8 jährigem Knaben. Am liebsten Theologe. Hohes Gehalt. Bewerber mit nachweisbaren Unterrichtserfolgen bevorzugt. Angebote an **Baron Riedesel, Schloß Sickendorf, Lauterbach**/Hessen.

Lugano **Schweiz** **Villa Henrietta** Deutsche Familienpension. Moderner Comfort. Garten, schöne Aussicht. Pension 6 bis 9 frcs.

Jahrgang I—XIV der **„Christlichen Welt"** gebunden zu verkaufen.

Angebote an Reg.- und Schulrat **Kranold, Münster i. W.**

Zum **Mitunterricht** mit meinem 9 jährigen Jungen (Sextanerpensum) wird zu Ostern ein ungefähr gleichalteriger Junge gesucht. Anfragen erbeten an **Pfarrer F. Endres, Seelbach,** Post Aumenau a. Lahn.

Zum 1. März wird nach Rumänien, nahe österreichischer Grenze, für deutsche Oberförsterei, schöne Gebirgslage, **Stütze,** älteres junges Mädchen gesucht, in Haus und Küche selbständig. Angenehmer Familienanschluß. Angebote durch Expedition unter **L. N.**

Gebildete, junge Dame,

Deutsche, französisch und englisch sprechend, **sucht Stellung** in nur herrschaftlichem Hause, als **Erzieherin** von 2—3 schulpflichtigen Kindern, oder als **Gesellschafterin.**

Offerten sind zu richten unter **G. Lörrach,** Postfach 27.

Zur **Erlernung der Haushaltsführung** findet gebildetes, junges Mädchen vom 15. April ab Aufnahme in guter Familie mit kleiner Fremdenpension in schönster Lage Marburgs. Anfragen an die Expedition unter **E M 30.**

Billige Papiere

500 Bogen Conzeptpapier . . . . 2.—M.
500 „ Canzleipapier, hlzfr. 3.— „
500 Stück Dienstcouverts . . . . 1.50 „
500 Bogen Billetpapier „Rose" 1.25 „
500 Stck. Billetcouverts, blau gef. 1.50 „
100 „ Correspondenzkarten . . 35 „

J. Lissner, Breslau
Nikolaistr. Nr. 15

Verlag Eugen Diederichs Jena

Martin Rade

Mehr Idealismus in der Politik

(Staatsbürgerliche Flugschriften, herausgegeben von Hanns Dorn)

74 Seiten — 80 Pfennige

Zeitungsausschnitte

liefert im **Original** über jedes Gebiet für **Gelehrte, Künstler, Schriftsteller, Fachzeitschriften, Finanziers, Großindustrielle, Behörden etc. etc.** das bestorganisierte Bureau **sofort** nach Erscheinen

KLOSE & SEIDEL, Bureau für Zeitungs-Ausschnitte

BERLIN NO. 43, Georgenkirchplatz

Prospekte gratis! — Erste Referenzen!

PIANOS HARMONIUMS

Hoher Rabatt. Kleine Raten. Freie Probelieferung. **Pianos und Harmoniums zu vermieten.** Die Firma, 1851 gegr., eine der größten Deutschlands, bietet alle Vorteile. **Katalog M 6 gratis.**

Wilh. Rudolph, Hofl., **Giessen,** Obweg 153.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Von **Johannes Gottschick** begründet

Organ für systematische und prinzipielle Theologie

In Verbindung mit

Beth, Eck, Häring, Harnack, J. Kaftan, Kattenbusch, Lobstein, Loofs, E. W. Mayer, Mezger, R. Otto, O. Ritschl, Scheel, von Schultheß-Rechberg, M. Schulze, Sell, Steinmann, Stephan, Thieme, Titius, F. Traub, Troeltsch, J. Wendland, Wendt, Wobbermin

herausgegeben von

D. W. Herrmann und **D. M. Rade**

Professoren der Theologie in Marburg

Dreiundzwanzigster Jahrgang. 1913. Erstes Heft

Inhalt:

Haering: Zum Gedächtnis an Martin Kähler.
Wernle: Zu Troeltsch's Soziallehren: 3. Das Luthertum; 4. Der Calvinismus; 5. Sekte und Spiritualismus auf protestantischem Boden.

Jährlich 6 Hefte. Abonnementspreis im Inlande Mk. 6.—

Blätter zur Pflege persönlichen Lebens

von

Dr. Johannes Müller

15 Band (1912)

In Heften Mk. 3.40, steif geb. Mk. 4.40, biegsam geb. Mk. 4.60

Heft 1 und 2: Teilnahme am Werke Jesu — Das Bekenntnis des Petrus — Das Abendmahl — Die Fußwaschung — Der Tod Jesu — Die Auferstehung — Die Himmelfahrt — Die Ausgießung des Geistes.

Heft 3 und 4: Das Christusproblem in der Gegenwart. Berliner Vorträge vom November 1910 in stenographischer Nachschrift: 1. Wenn Jesus nicht gelebt hat. 2. Das Mißverständnis Jesu. 3. Jesus als Keim einer neuen Kultur. 4. Der Weg Jesu auf den einfachsten Ausdruck gebracht. 5. Die Jüngerschaft Jesu in unsern Tagen.

Heft 1 und 2 oder 3 und 4 zusammen für sich bezogen Mk. 1.80. Neue Abonnenten auf Band 16 u. ff. erhalten die bisherigen Bände billiger. Bestellungen werden direkt an den **Verlag der Grünen Blätter in Mainberg bei Schonungen (Unterfr.)** erbeten.

In unserm Verlage erschien:

Quousque tandem!

Kritische Bemerkungen zum Kampf gegen die Geschlechtskrankheiten

von

Geh. Sanitätsrat Dr. **Brennecke** in Magdeburg

Sonderausgabe der Artikel in Nr. 41, 42, 43 der Christlichen Welt
50 Pfg.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung oder gegen Voreinsendung von 55 Pfg. vom

Verlag der Christlichen Welt in Marburg i. H.

Bleyle's
Knaben-Anzüge
aus besten, reinwollenen elastisch-porösen Stoffen sind gesundheitlich von höchstem Wert.
Ausserordentlich haltbar daher billig!
Vorzüglicher Sitz! Elegante Formen!

Bleyle's Knaben-Anzüge

Kataloge von allen Verkaufstellen gratis!
Nächstgelegene Verkaufstelle zu erfragen durch die Fabrik
WILH. BLEYLE, Stuttgart.
Seite 18 des Kataloges wird besonderer Beachtung empfohlen.

Verlag der Christlichen Welt in Marburg i. H. — Druck von Heinrich Bauer in Marburg i. H.